MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

9. Jahrgang 1958 Heft 3

# Bischof und Presbyterium in der Feier der hl. Eucharistie

Von Joseph P a s c h e r, München

Das Erwachen des Kirchenbewußtseins gehört zu den bemerkenswertesten Erscheinungen im christlichen Denken und Leben nach den beiden Weltkriegen. Die Akzente liegen dabei auf der Kirche in ihrer Ganzheit und auf den verschiedenen Formen der Teil- oder Gliedkirche. In der katholischen Christenheit tritt dabei bislang die Frage der Gesamtkirche und der Pfarrei so sehr in den Vordergrund, daß darüber die alte Bischofskirche im Schatten steht. Im Theologischen Denken beginnt man jedoch neuerdings die Probleme des Bischofsamtes lebhaft zu erörtern. Das wird notwendig dazu führen müssen, daß auch die Bischofskirche, das Bistum, als eine lebendige Einheit im Ganzen wieder mehr gesehen und in ihrer theologisch-seelsorglichen Bedeutung erkannt wird. Ein Beitrag dazu soll hier auf geschichtlicher Grundlage versucht werden. Ausgehend von der Überzeugung, daß die Kirche sich am stärksten manifestiert und auslebt im eucharistischen Mahl, in dem das Opfer des Neuen Bundes in ihr gegenwärtig wird, soll die Einheit priesterlicher Eucharistie unter dem Bischof untersucht und dargestellt werden.

Um 107 bezeichnet der Martyrerbischof I g n a t i u s von Antiochien in seinen Briefen mehrfach die Presbyter als die „Ratsversammlung" des Bischofs. Dabei schwebt dem Heiligen irgendwie das Bild vom thronenden Pantokrator in der Apokalypse vor: „Im Umkreis des Thrones waren vierundzwanzig Throne, und auf den Thronen saßen vierundzwanzig Presbyter, angetan mit weißen Kleidern, und auf ihren Häuptern goldene Kränze" (4,4). In der Offenbarung des Johannes ist der Pantokrator der Vater. Tatsächlich erblickt Ignatius im Bischof das Abbild des Vaters. Die Presbyter sind Abbild der Apostel. Daß die Apostel nicht Christus, sondern dem Vater zugeordnet sind, fällt auf. Das ist aber auch einer späteren römischen Liturgie nicht unbekannt und ist bis heute in der Apostelpräfation bezeugt, die im Leonianum einwandfrei an den Vater gerichtet ist. Hier werden wie im Leonianum immer wieder die Apostel „apostoli tui" genannt und als „operis tui vicarii" (ed. Mohlberg, p. 51).

Stärker, als es uns heute bewußt ist, denkt man nach dem Satz: „Philippus, wer mich sieht, sieht auch den Vater" (Joh. 14,9). Mehr als uns heute ist dieser alten Theologie der Gedanke geläufig, daß man in einem durchaus rechtgläubigen Sinn die Werke Christi auch als Werke des Vaters durch den Sohn betrachten kann.

Noch ist die Mittlerformel „per Christum" viel mächtiger empfunden als heute. Auf dem Hintergrund des apokalyptischen Bildes wird also die Stellung der Presbyter zum Bischof mit dem Wort vom Synedrium, der Ratsversammlung, beschrieben. Ignatius verweist die Gemeinden je an ihren Bischof und an das mit ihm verbundene Presbyterkollegium. Damit ist die innere Struktur einer Bischofskirche gegeben.

Innerhalb der Gemeinde hat der Bischof die alles entscheidende Autorität: „Folgt alle dem Bischof wie Christus dem Vater und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot! Keiner soll ohne den Bischof etwas tun, was die Kirche betrifft. Jene Eucharistiefeier gelte euch als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. Wo der Bischof erscheint, dort soll auch die Gemeinde sein, wie da, wo Jesus Christus weilt, die katholische Kirche ist. Ohne den Bischof darf man weder taufen noch das Liebesmahl halten" (ad. Smyrn. 8,1. 2). Wer immer die Eucharistie feiert, immer ist es die Eucharistie des Bischofs. Eine von ihm losgelöste Eucharistie ist nicht „zuverlässig". Es ist für dieses theologische Denken bezeichnend, daß es auf diese Weise jede nicht bischöfliche Meßfeier nur vom Bischof her zu sehen vermag.

Es dürfte bei dieser Gemeindeverfassung kaum zweifelhaft sein, daß das Presbyterkollegium im normalen Fall bei der Feier der Eucharistie den Bischof umgab. Auf das liturgische Zusammenwirken von Bischof und Presbyterium deutet vielleicht die begeisterte Schilderung hin, in der Ignatius der Einheit von Bischof und Presbyterium einen Hymnus singt: „Euer gottwürdiges Presbyterium, das seinen Namen mit Recht trägt, ist mit dem Bischof verbunden wie die Saiten mit einer Zither. Deshalb ertönt in eurer Eintracht und zusammenklingenden Liebe das Lied Jesu Christi" (ad. Eph. 4,1). Dem heiligen Bischof schwebt das Bild einer singenden Gemeinde vor. Es wäre nicht allzu gewagt, wenn man hier bereits ein Zeugnis für die Sangesfreudigkeit der syrischen Kirche erblickte, deren Bischof Ignatius war, und die nachmals das Singen der Kirche so stark beeinflussen sollte. Bischof und Presbyterium sind die Zither, zu deren Klang die Gemeinde im Gottesdienst singt.

Wenn in der Gemeinde des heiligen Martyrerbischofs Eucharistie gefeiert wird, so sind, um in seiner Sprache zu bleiben, die Presbyter Abbild der Apostel, der Bischof aber Abbild des Vaters – oder Christi, in dem der Vater nach Joh. 14,9 den Seinen sichtbar wird –, der sie, wie die alte Postcommunio des römischen Meßbuches sagt „mit dem einen himmlischen Brot nährt – durch Christus unsern Herrn" (Freitag vor d. 1. Fastensonntag. Text schon im Leonianum, ed. Mohlberg, p. 133. Ähnlich Ostern). Für die heutige Theologie sind die Presbyter bei einer solchen Eucharistie dann nicht „in persona Christi". Dann ist aber der Bischof allein in unserem Sinne Zelebrant. Welche Bedeutung die beteiligten Presbyter im Vollzug der heiligen Handlung haben, bleibt offen. Die Frage wird im Zusammenhang mit der Konzelebration heute viel erörtet und ist seit den Tagen des Ignatius eigentlich nicht weiter gekommen.

Daß die Presbyter ein eucharistisches Gebet mitgesprochen haben, ist deswegen kaum anzunehmen, weil im Anfang frei improvisiert wurde. Texte wie die der Zwölfapostellehre können nur als Vorschläge und Muster betrachtet werden. (Vgl. jedoch S. 163 zur Weihemesse bei Hippolyt.)

Der Diakon gehört in der dreistufigen Hierarchie der ignatianischen Gemeinde offenbar nicht zum Synedrium. Das ist nun etwa 100 Jahre später in der Kirchen-

ordnung des H i p p o l y t gerade eines der Mittel, um die Stellung des Diakons gegenüber dem Priester theologisch abzugrenzen: „Bei der Weihe des Diakons lege der Bischof allein die Hände auf, weil er nicht zum Priestertum geweiht wird, sondern zum Dienst des Bischofs, zu tun, was dieser ihn heißt. Denn er gehört nicht z u m R a t e d e s K l e r u s (ed. Botte, p. 29). Offenbar ist der Rat das Presbyterium.

Vom Presbyter unterscheidet sich nach Hippolyt der Diakon auch dadurch, daß er nicht das hat, was er den „communis presbyterii spiritus" nennt und den „communis et similis cleri spiritus". Die letztere reichlich dunkle Stelle der lateinischen Übersetzung lautet: „Super praesbyterum autem etiam praesbyteri superimponant manus propter c o m m u n e m e t s i m i l e m c l e r i s p i r i t u m. Praesbyter enim huius solius habet potestatem ut accipiat, dare autem non habet potestatem. Quapropter clerum non ordinat; super praesbyteri vero ordinatione consignat episcopo ordinante" (Botte, p. 39 s.). Ein Presbyter kann eine Priesterweihe nicht spenden. Aber er übt die Handauflegung mit dem Bischof zusammen. Das kann er aus der Gemeinsamkeit und Ähnlichkeit des Geistbesitzes. „Communis spiritus" dürfte demnach darauf hinweisen, daß der Presbyter den Geist grundsätzlich nur zusammen mit dem Kollegium und vor allem mit dem Bischof hat. Der Diakon hat diesen „spiritus communis" nicht, und die Diakonatsweihe verleiht ihn nicht. Der Diakon tritt nicht in das Presbyterkollegium ein. Er wird nicht zum sacerdotium, sondern zum ministerium geweiht, zum ministerium des Bischofs und nicht des Presbyteriums. Daher besteht keine Veranlassung das Presbyterkollegium zur Handauflegung heranzuziehen.

Hippolyt versucht, der Abstufung der Weihegrade theologisch gerecht zu werden. Der Bischof und sein Synedrium gehören aufs engste zusammen auf Grund der Gemeinsamkeit und Ähnlichkeit des Geistbesitzes. Die enge Zusammengehörigkeit von Bischof und Presbyterium zeigt sich in den Anweisungen des Hippolyt gleich bei der Weihe des neuen Bischofs. Zwar sind die Presbyter bei der Weihehandlung nur schweigend zugegen. Denn nur die anwesenden Bischöfe legen die Hände auf und nur einer der Bischöfe spricht das Weihegebet. Wenn dann aber die Konsekration erfolgt ist, sind es nicht die Bischöfe, sondern die Presbyter, die mit ihm die Eucharistie vollziehen: „Die Diakone bringen ihm die Opfergaben dar, und er streckt über sie mit dem ganzen Presbyterium die Hände aus und spricht die Danksagung" (Botte, p. 30). Der Text läßt sich auch so auslegen, daß das Presbyterium das Konsekrationsgebet mitspricht: „Imponens manus in eam cum omni praesbyterio dicat gratias agens". Dem steht auch nicht entgegen, daß es nach den bekannten Akklamationen heißt: „Et sic iam prosequitur", da ja auch hier möglicher Weise zu ergänzen ist: „Cum omni praesbyterio". So jedenfalls überliefert die äthiopische Übersetzung: „Darauf sprechen sie das eucharistische Gebet, dem voranschreitenden Bischof folgend" (Funk, Didascalia II, 99). Der Bischof spricht vor, das Presbyterium nach. Auf diese Weise wäre das Zusammensprechen sogar im Zeitalter des Improvisierens möglich.

Eine Eucharistiefeier zu den übrigen Weihen bringt Hippolyt nicht, wohl aber zur Taufe. Hier wiederum weiß er nichst von einer Beteiligung des Presbyteriums an der Konsekration. Die Priester – und wenn sie nicht zahlreich genug sind, auch die Diakone – sind nur befaßt mit der Austeilung des Kelches (Botte, p. 54 s.). Daß Presbyter jedoch bei der Eucharistie des Bischofs zugegen sind, wird nicht in Frage gestellt.

Schon in der ignatianischen Gemeindeverfassung ist der Punkt sichtbar, an dem

der geschlossenen Einheit von Bischof und Presbyterium zentrifugale Kräfte entgegenwirken mußten. Denn neben der Eucharistie des Bischofs konnte die eines von ihm Beauftragten als „zuverlässig" betrachtet werden. Das mochte in Frage kommen, wenn der Bischof erkrankt oder sonstwie verhindert war. Zur Eucharistiefeier eines Beauftragten mußte es auch kommen, wenn der Sprengel eines Bischofs zu umfangreich oder die Zahl der ihm anvertrauten Gläubigen zu groß wurde. Dann mußten Glieder des Presbyteriums wenigstens am eigentlichen Eucharistietag, dem Sonntag, ausgeschickt werden, um getrennt vom Bischof auch in anderen Gotteshäusern das heilige Opfer zu begehen.

Mit großer Deutlichkeit wird der Stand der Entwicklung für Rom sichtbar in einem Brief von Papst Innozenz I. vom 19. März 416. Nach wie vor ist der Bischof normaler Weise bei seiner Eucharistie von seinem Presbyterium umgeben. Es besteht aus den Priestern der Titelkirchen. Nach dem Liber Pontificalis sind es ihrer Anfang des 4. Jh. bereits 25 (ed. Duchesne I, 164). Daneben gibt es aber auch Presbyter, die ihren festen Sitz an den Katakomben haben. Ihnen kommt ein eigenes Recht auf die Feier des heiligen Opfers zu. Darüber hinaus bestehen noch die „parochiae", die weiter entfernt sind. Um welche Orte es sich dabei handelt, ist nicht genau zu sagen. Vermutlich sind die Bischofsgemeinden gemeint, die zum Patriarchalsitz Rom gehören (vgl. Lib. Pont., ed. Duchesne, p. 157 n. 3). Die enge Zusammengehörigkeit des Presbyteriums der Titelpriester mit dem Bischof wird von Innozenz auf eucharistischer Grundlage deutlich gemacht. Er schreibt an Decentius von Eugubinum: „Was das ‚fermentum' betrifft, das wir am Herrentag zu den Titelkirchen schicken, so ist deine Frage gegenstandslos: Denn alle unsere Kirchen liegen innerhalb der Stadt. Deren Priester können an diesem Tag wegen des ihnen anvertrauten Volkes nicht mit uns zusammenkommen und empfangen deshalb das von uns hergestellte ‚fermentum' durch Akolythen, damit sie sich gerade an diesem Tag nicht von der Vereinigung mit uns getrennt glauben. Mit den ‚parochiae' sollte es, glaube ich, nicht so gehalten werden, weil das Sakrament nicht so weit getragen werden darf. Auch für die Presbyter, die an den verschiedenen Coemeterien eingesetzt sind, bestimmen wir es nicht, weil diese Presbyter das Recht zum Vollzug der Geheimnisse haben" (c. 5; ML 56, 517).

Auch die Presbyter der Katakomben gehören zum Bischof. Aber zur Zeit des Innozenz haben sie bereits das volle Recht auf die Feier der Eucharistie. Es besteht nicht mehr das Bedürfnis, ihre Verbindung mit dem Bischof zu betonen. Anders dagegen mit den Titelpriestern. In der Tat müßten sie nach altem Recht gerade am Sonntag, dem eigentlichen Tag der Eucharistiefeier, um ihren Bischof versammelt sein in der Weise, wie es die apostolischen Konstitutionen etwa gleichzeitig vorschreiben: „In der Mitte stehe der Thron des Bischofs. Bei ihm soll das Presbyterium sitzen" (II, 57, 4; Funk I, 161). Die Seelsorge der weitausgedehnten Stadt macht jedoch am Sonntag die Entsendung der Presbyter in ihre Kirchen nötig. Um trotzdem die eucharistische Verbundenheit mit dem Bischof aufrecht zu erhalten, wird ihnen von der Eucharistiefeier des Papstes ein Stück des konsekrierten Brotes übermittelt. Dieser Brauch des „fermentum" dürfte nicht erst von Innozenz eingeführt worden sein. Der Verfasser des Liber Pontificalis schreibt Papst Melchiades (311–14) die Anordnung zu, daß von der Konsekration des Bischofs konsekrierte Oblationen in die einzelnen Kirchen gebracht würden. Man nenne diese „fermentum". (Duchesne I, 169.) Bei Papst Siricius (384–99) notiert er, kein Priester dürfe die Woche hindurch die Messe

zelebrieren, wenn er nicht das „fermentum" erhalte (a.a.O. 216). Noch im 8 Jh. ist das „fermentum" in Übung in jenen Fällen, in denen der Papst die Stationsmesse einem anderen überträgt. Für diesen Fall gilt die Bestimmung: „Wenn die Worte zu sprechen sind: ‚Der Friede des Herrn sei immer mit euch', wird vom subdiaconus oblationarius ein Stück des fermentum gebracht, das vom Papst konsekriert ist. Es wird dem Archidiakon übergeben. Der reicht es dem Bischof. Der macht dreimal das Kreuzzeichen, spricht: ‚Der Friede des Herrn sei immer mit euch' und senkt es in den Kelch ein" (OR II, 6; Andrieu II, 115). Eine eigenartige Angabe über den Brauch des „fermentum" macht eine alte Glosse zum Brief an Decentius, die Mabillon in einem Kodex von S. Emmeram in Regensburg gelesen hat. Danach stammt das „fermentum" für die in OR II vorgesehenen Fälle von den hohen Festtagen Karsamstag, Ostern, Pfingsten und Weihnachten. Außerdem wird mitgeteilt: „Am heiligen Samstag gibt der Presbyter in den Taufkirchen keinem die Kommunion, bevor ihm die sancta geschickt wird, die der Papst dargebracht hat" (Mabillon, Iter Germanicum, in den Analecta vetera, ²1733, p. 11). Diese letztere Bestimmung lebt noch im 8/9 Jh. fort. Wie die Vorgänge sich in der Papstmesse abspielten, beschreibt OR XXX B: „In dieser Nacht (dh. der Osternacht) sind die Kardinalpriester nicht dort, sondern ein jeder hält die Messe in seiner Titelkirche. ... Jeder schickt einen Sakristanpriester von seiner Titelkirche zur Kirche des Erlösers. Sie warten dort bis die ‚sancta' gebrochen wird. Korporalien haben sie mitgebracht. Dann kommt der subdiaconus oblationarius und gibt ihnen von der ‚sancta', die der Papst konsekriert hat. Sie nehmen sie in die Korporalien, und ein jeder kehrt zu seiner Titelkirche zurück und übergibt die ‚sancta' dem Presbyter. Der macht das Kreuz über den Kelch, legt die ‚sancta' hinein und spricht: ‚Dominus vobiscum' " (OR XXX B, 64. 65; Andrieu III, 474).

Schon sind dem Kardinalpresbyter an seiner Titelkirche andere Presbyter beigegeben. Aber noch immer besteht die enge eucharistische Einheit mit dem Bischof. Sie bekundet sich wie in den Tagen Innozenz' I., und man könnte den Brauch mit dem Satz des alten Papstbriefes begründen: „Damit sie sich gerade an diesem Tag nicht von der Vereinigung mit uns getrennt glauben."

Andrieu vermutet mit Recht, daß die Fälle, in denen der Papst sich bei der Stationsmesse durch einen Bischof oder Presbyter vertreten ließ, sehr häufig waren und daß vielleicht die hohen Tage der Regensburger Glosse schließlich die einzigen waren, an denen er den Stationsgottesdienst persönlich wahrnahm (Ordines Romani II, 62–64). Bestätigt wird das durch das Fortleben der Konzelebration an den gleichen Festen in Frankreich (s.u. S. 169). Das Jahr hindurch wurde die Einsenkung des „fermentum" so sehr zur Regel, daß man sie selbst in der Papstmesse nicht mehr vermissen wollte. Sie geschah dann aber mit einer Partikel, die der Papst selbst konsekriert hatte. Diese Form bezeugen bereits die ältesten Ordines, und so erklärt sich die Einsenkung in der heutigen Meßliturgie nach dem Paternoster. Hier wird das „fermentum" freilich in einem letzten Entwicklungsstadium durch Teilung der Hostie in der gleichen Messe gewonnen. Doch erkennt man in diesem Ritus bis heute den symbolischen Ausdruck jener tiefen Verbindung, in der das Presbyterium mit seinem Bischof steht, am stärksten dann, wenn die heilige Eucharistie gefeiert wird.

Für die Päpste, die den Brauch des „fermentum" einführten, war die Übersendung des geheiligten Brotes an ihre Presbyter die sakramental wirkliche Herstellung der Einheit, entsprechend dem Wort: „Weil ein Brot ist, sind wir Viele

ein Leib; denn wir haben alle teil an dem einen Brot" (1 Kor 10, 17). Die hier obwaltende Symbolik ist die des Sakramentes selbst. Es ist die besondere Kostbarkeit des Einsenkungsritus bis heute, daß er ganz eigentlich die Zeichenhaftigkeit der Eucharistie besitzt und die Einheit von Bischof und Presbyterium auf diese Grundlage stellt.

Daß der Brauch des „fermentum" im Laufe der Zeit immer mehr verschwand, liegt hauptsächlich an der Entwicklung, die dem einzelnen Presbyter stärkere Selbständigkeit gab. Doch mag auch die Schwierigkeit mitgewirkt haben, die schon bei Innozenz anklingt und ihm eine Versendung an die „parochiae" untunlich erscheinen läßt: mehr und mehr scheute man die Überbringung des Allerheiligsten auf größere Entfernungen.

Am längsten hat sich der Brauch erhalten bei der Ausschickung der Neupriester unmittelbar nach der Weihe. Die alte Praxis, nach der ein Presbyter immer für eine bestimmte Kirche geweiht wurde, ließ jeder Weihe gleich die Aussendung folgen. Sie trat an die Stelle der Einzelbeauftragung in Sonderfällen. Daß auch hier das „fermentum" eine Rolle spielte, erfahren wir allerdings erst verhältnismäßig spät, so daß es zweifelhaft erscheint, ob dieser Fall auf die alten Ursprünge unmittelbar zurückgeführt werden kann. Es ist zuerst ein Kodex aus der 2. Hälfte des 9. Jh. (S. Gall. 614), der uns davon Kunde gibt, daß der Neupriester von der Hostie des konsekrierenden Papstes soviel mit nach Hause bekam, um acht Tage davon genießen zu können: „Tollit vero pontifex oblatas integras et dat singulis noviciis presbyteris et inde communicantur usque dies VIII" (OR XXXVI, 23; Andrieu IV, 199). Die Vorschrift verschwindet in den römischen Pontifikalien schon vor dem Jahre 1000. Nur im Frankenreich war ihr eine längere Dauer beschieden. Hier will der Ordo von S. Amand Ende des 9. Jh., daß dem Neugeweihten konsekrierte Oblata für 40 Tage mitgegeben werde (OR XXXIX, 25; Andrieu IV, 285). Nach der Jahrhundertwende ist das „fermentum" in dieser Form für die ganze Diözese Chartres bezeugt. Fulbert von Chartres schreibt nämlich einem befreundeten Priester darüber: Wenn der Bischof als Vertreter Christi die Neupriester an das untergebene Volk ausschicke, gebe er ihnen die Eucharistie des heiligen Leibes mit. „Sie sollen davon 40 Tage nehmen und sozusagen, wenn sie täglich durch die Speise des himmlischen Brotes erquickt werden, jene Zeit vor Augen haben, in der der Herr 40 Tage den Jüngern erschien, mit ihnen aß und sie mit der Sättigung des ersehnten Anblicks stärkte" (ML 141, 194). Offensichtlich ist die eigentliche Bedeutung des Ritus selbst dem Fulbert nicht mehr bekannt. Priester wie sein Adressat Einhard wissen mit dem Brauch überhaupt nichts mehr anzufangen.

Auch wenn der Papst einen Bischof weihte, gab er ihm „eine geheiligte Hostie" mit, und zwar so viel, daß er davon bis zu 40 Tagen kommunizieren konnte. Das ist schon für die Mitte des 8. Jh. bezeugt (OR XXXIX, 25; Andrieu IV, 285). Bei der Bischofsweihe hält sich der Ritus länger als bei der Priesterweihe. Doch bahnt sich im 12. Jh. eine Änderung an. Zunächst in einem Pontifikaltypus, dann aber allgemein tritt die Konzelbration an die Stelle der eucharistischen Mitgift. Dasselbe ereignet sich auch für die Priesterweihe.

Obwohl die Übergabe des „fermentum" bei der Bischofsweihe früher nachweisbar ist als bei der Priesterweihe, dürfte letztere doch der ältere und unmittelbare Abkömmling des „fermentum" nach Innozenz I. sein. Daß für eine Vertretung des Ortsbischofs, wie sie in OR II vorgesehen ist, ein Bischof bestimmt wird, ist gewiß nicht ursprünglich. Am Anfang steht jedenfalls, daß ein Presbyter heran-

gezogen wird, was in dem genannten Ordo als Ausnahme erscheint (9; Andrieu II, 116). War es aber einmal so weit, daß Bischöfe zum päpstlichen Geleit gehörten, so war es verständlich, daß ein solcher vertretungsweise bei der Stationsmesse die Stelle des Papstes einnahm. Die Übersendung des „fermentum" war dann eine Analogiebildung.

Ähnlich dürfte es sich bei der Weihe verhalten. Daß die Einheit mit dem weihenden Bischof betont wurde, lag wohl nicht daran, daß er gerade die Weihe spendete, sondern daran, daß er der Bischof dieses bestimmten Presbyteriums war. Mit ihm stand der Neomyst in so inniger Verbundenheit, nachdem er die Presbyterweihe erhalten hatte. Das galt nicht in gleicher Weise von den Bischöfen, die zum Primatialsitz Rom gehörten und deshalb auch vom Papst die Weihe erhielten. Trotzdem gab es auch hier eine Verbundenheit, die zu einer Analogie zum presbyterialen „fermentum" berechtigten Anlaß geben konnte. Sie läßt sich jedoch nicht gradlinig von der Urverfassung ableiten, wie sie bei Ignatius bezeugt ist.

Das „fermentum" in seinen verschiedenen Formen bemüht sich, den Zusammenhalt von Bischof und Presbyterium zu betonen angesichts der unaufhaltsamen Verselbständigung des einzelnen Presbyters gegenüber dem Bischof. Die Einheit der bischöflich-presbyterialen Eucharistie ging denn auch nie ganz verloren. Ja, wie schon angedeutet, lebte die alte Form, in der Bischof und Presbyterium zusammen zelebrierten, in Rom lange fort. Es ist bezeichnend, daß der alte römische Ordo, der davon berichtet, nur das Mitzelebrieren der „presbyteri cardinales" kennt (OR III, 1; Andrieu II, 131): „An Festtagen, d. h. an Ostern, Pfingsten, am Tag des hl. Petrus, an Weihnachten, an diesen vier Festfeiern haben die Kardinalpresbyter Zusammenkunft (colligenda = collecta). Jeder hat ein Korporale in der Hand, und der Archidiakon kommt und gibt jedem drei Oblata. Wenn der Pontifex zum Altar schreitet, umgeben sie den Altar nach rechts und links und sprechen zugleich mit dem Pontifex den Kanon. Dabei halten sie die Oblaten in der Hand, nicht auf dem Altar, damit die Stimme des Pontifex kräftiger gehört werde. Und sie konsekrieren zugleich (mit dem Pontifex) den Leib und das Blut des Herrn". Daß es sich bei diesem Festbrauch nicht um eine späte Neueinführung handelt, sondern um ein Überleben des Ursprünglichen, kann kaum bezweifelt werden. Es ist der Zustand, wie ihn Innozenz I. außerhalb der Sonntage voraussetzt. Ja, so feierten die Presbyter nach Hippolyt mit ihrem Bischof, wenn ihnen in der Weihe der neue Oberhirte geschenkt worden war. Amalar von Metz weiß noch im 9. Jh. zu berichten, es sei in der römischen Kirche Brauch „ut in confectione immolationis Christi assint presbiteri, et simul cum pontifice verbis et manibus conficiant" (Lib. off. I, 12, 25; ed. Hanssens I, 75). Um 1140 zeugt der Kanonikus Benedikt von St. Peter in dem von ihm verfaßten Ordo, daß mit dem Papst an Weihnachten sieben Kardinäle – wohl Kardinalbischöfe – (Mabillon, Mus. Ital. II, 128), und noch im 13. Jh. weiß Innozenz III. darum, daß „zuweilen viele Priester konzelebrieren", und erwähnt ausdrücklich, daß „die Kardinalpresbyter den römischen Pontifex zu umgeben und gleicherweise mit ihm zu zelebrieren pflegen" (De s. altaris mysterio IV, 20; ML 217, 873 s.).

An die noch vorhandene Übung solcher Konzelebration konnte der Urheber jenes Pontifikaltypus im 12. Jh. anknüpfen, der im Gegensatz zu dem herrschenden Ritus bei der Weihe das „fermentum" durch Konzelebration ersetzte. Daß es sich um eine bewußte Ablösung des irgendwie als ungut erscheinenden „fer-

mentum" handelt, geht einwandfrei daraus hervor, daß sich die Konzelebration in keiner Handschrift mit dem „fermentum" zusammen findet.
Das eigenartige Pontifikale hat nachweislich den Ordo des Kanonikus Benedikt benutzt (s. Andrieu Pont. Rom. I, 106 ss.). Es ist höchst wahrscheinlich unter dem Pontifikat Innozenz' III. in der nächsten Umgebung des Papstes abgefaßt. Es besteht daher kaum ein Zweifel, daß hier die alte Überlieferung fortlebt. Am ehesten wird man annehmen dürfen, daß der Ordo des Benedikt Pate gestanden hat. Denn das Pontifikale führt die Neuerung zunächst nur für die Bischofsweihe ein, und die 7 Kardinäle der Weihnachtsliturgie sind wegen der Siebenzahl bei Benedikt doch wohl die 7 Kardinalbischöfe. Der Verlauf der Konzelebration ist nicht genauer geschildert. Auch fehlt der Ausdruck „concelebrare". Es heißt lediglich nach dem Opfergang: „Er kehrt zum Altar zurück und vollendet die Messe mit ihm" (Andrieu Pont. Rom. I, 151), d. h. mit dem Konsekrator.

Das 13. Jh. bringt als neuen Typus ein Pontifikale, das sich selbst als „Pontificale Romanae Curiae" bezeichnet. In der Frage der Weihekonzelebration ist der Befund höchst bezeichnend. Die Kurie führt von Anfang an bei der Priesterweihe die Konzelebration ein und kennt dem entsprechend hier das „fermentum" nicht mehr. Die eigentliche Papstliturgie weiß aus alter Überlieferung noch um die überaus enge Verbindung des Presbyteriums mit dem Bischof und hält an dem Anliegen Innozenz' I. fest: „daß sie nicht glauben von mir getrennt zu sein". Die Einführung der Konzelebration ist hier allerdings etwas zögernd. Niemals wird der Ausdruck „concelebrare" gebraucht, und es heißt: „Die Presbyter sollen zum Altar schreiten und rechts und links vom Altar mit ihren Missalien stehen. Sie sprechen das Ganze halblaut, als ob sie zelebrierten" (Andrieu Pont. Rom. II, 349). Daß sie Meßbücher in der Hand haben und rechts und links vom Altar, also auch vom Zelebranten stehen, erinnert an die Mitteilung des Kanonikus Benedikt. Aber das „als ob" erweckt den Eindruck, als sei man theologisch doch nicht sicher, daß die Neupriester wirklich an der Zelebration beteiligt seien.

Thomas v. Aquin kennt schon im Kommentar zum Lombarden eine Konzelebration bei der Priesterweihe und zweifelt nicht, daß die Neomysten mitkonsekrieren. Thomas bezeichnet den Brauch allerdings noch als eine „consuetudo quarumdam ecclesiarum" (Sent. IV. dist. 13. qu. 1. art. 2,2). Die Summa Theologica gibt eine interessante Argumentation: „Et ideo secundum consuetudinem quarumdam ecclesiarum sicut apostoli Christo coenanti concoenaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant" (III, qu. 82, art. 2). Daß die Presbyter im Verhältnis zum Bischof die Stelle der Apostel vertreten – hier bei der Eucharistie mit dem Bischof – ist schon die Auffassung des Ignatius v. Ant. und wird auch von Innozenz III. in der Erörterung der Konzelebration geltend gemacht. Das theologisch besonders Interessante ist, daß die Gemeinschaft der coena die Gemeinschaft der Konsekration begründet.

Daß das Pontifikale der Kurie bei der Priesterweihe den Brauch des Mitzelebrierens sofort aufgenommen hat, erklärt sich einmal aus dem oben angegebenen Grund. Es war aber auch dadurch erleichtert, daß hier die Übergabe des „fermentum" schon früher in Wegfall gekommen war. Das war nun bei der Bischofsweihe anders. Die Pontifikalien des 12. Jh. hatten in ihrer überwiegenden Mehrheit am „fermentum" festgehalten. Daher wurde auch für den Gebrauch der Kurie daran zunächst nichts geändert. Es bleibt bei der alten Formulierung: „Wenn er aber zur Kommunion kommt, reicht ihm der Pontifex eine ganze

geheiligte Oblata. Der Bischof nimmt sie und kommuniziert von ihr auf dem Altar. Was aber übrig ist, hebt er sich auf, um davon bis zu 40 Tagen zu kommunizieren" (Andrieu, Pont. Rom. II, 366).

Erst eine erweiterte jüngere Form des Kurialritus geht auch bei der Bischofsweihe über zur Konzelebration und kennt dann die eucharistische Mitgift nicht mehr. Die fraglichen Codices notieren nach dem Opfergang: „Wenn der Pontifex nach dem Offertorium zum Altar kommt, trete der Geweihte, der mit dem Zelebranten zelebrieren (concelebrare) muß, herzu an die rechte Seite des Altares. Vor sich habe er ein Missale. . . Der Pontifex setzt das Offizium der Messe wie gewöhnlich fort, und wenn er zum Sprechen der Präfation die Stimme erhebt, spreche der Geweihte halblaut die gleichen Worte und lese und tue das übrige, was im Kanon der Messe folgt, bis zur Kommunion" (a.a.O. 365).

Für die Folge wurde entscheidend, daß Durandus († 1296) für Priester- und Bischofsweihe die Konzelebration übernahm – für die erstere noch nicht verpflichtend: „Die Geweihten mögen, wenn sie wollen, Bücher vor sich haben, leise den Kanon sprechen und alles, was der Weihende von der Messe spricht" (XIII, 20; Andrieu Pont. Rom. III, 370 s.). Bei der Bischofsweihe übernimmt auch Durandus den Ausdruck „concelebrare": „consecrato ... concelebrante et faciente signa et voce submissa dicente omnia quecumque fecerit et dixerit consecrator" (XIV, 50; Andrieu III, 387).

Unter dem Einfluß des Durandus hat zuletzt auch das römische Pontificale nach dem Konzil von Trient die Konzelebration bei der Priester- und Bischofsweihe übernommen. Daß dabei der Ausdruck „concelebrare" vermieden wurde, dürfte lediglich auf das Sprachgefühl der humanistisch geschulten Redaktoren zurückgehen, denen „concelebrare" nur als eine Intensivform von „celebrare" geläufig war. Noch die alten Sakramentare kennen es nur in dieser Bedeutung (vgl. etwa das Leonianum).

Außerhalb des Weiheritus kennt die römische Liturgie der Neuzeit das Zelebrieren der Priester mit ihrem Bischof nicht mehr. Aber in der Provinz, wo sich der Brauch der Konzelebration für die höheren Feste unter dem Einfluß der römischen Ordines durchgesetzt hatte, war ihr eine viel längere Dauer beschieden. Für Frankreich besitzen wir Nachrichten darüber in dem interessanten Bericht des Herrn de Moleon, der um 1700 seine „Voyages liturgiques de France" machte (Paris 1757). Er konnte noch in verschiedenen Bischofstädten die Konzelebration an hohen Festen beobachten. So hatte sich in Lyon sowohl in der Johanneskirche wie in der Paulskirche die „si auguste et si ancienne cérémonie" (p. 231) erhalten: „Quandl'Archevêque officie à Pâques, à la Pentecôte et a Noël, il a avec lui à la grande Messe, outre ses Portecroix, Portecrosse et Aumôniers, six Prêtres assistans nommez communément les Summuses, en latin Symmistae, c'est-à-dire Concelebrans, sept Diacres, sept Soûdiacres et sept Portechandeliers ... En absence de l'Evêque, c'est le Grand Prêtre, et non le Doyen, qui célebre avec le même nombre d'assistans, à la reserve des Portecroix et Portecrosse" (a.a.O. 47). Wie die Konzelebration geübt wurde, verrät eine Mitteilung über den Festgottesdienst in St. Moritz in Vienne: „Les six Prêtres assistans récitoient le Canon avec l'Evêque et faisoient les mêmes signes que lui, selon qu'il est marqué dans l'Ordinaire de l'Eglise Cathedrale de l'an 1524. ‚Suburbani signa faciant durante Missâ ad modum Episcopi; et sic in omnibus aliis maioribus Festivitatibus' " (a.a.O. 17). Neben dieser Form, bei der der ganze Kanon mitgesprochen wurde, stand aber bereits eine Rückbildung. Es ist dem aufmerksamen Beobachter nicht entgangen,

daß in Hl. Kreuz, der Kathedrale von Orleans, die Konsekrationsworte vom Mitrezitieren ausgenommen waren (a.a.O. 196 s.).
Außerhalb der Weihen ist von einer Konzelebration mit gemeinsamer Rezitation des Kanons nichts mehr übrig. Wohl aber bietet der Gründonnerstag das Bild einer Meßfeier nach Art der ignatianischen Briefe. Noch immer sind die Priester der Kathedrale an diesem Tag um ihren Bischof geschart und empfangen aus seiner Hand die hl. Kommunion. In den Pfarreien umgeben in Analogie dazu die Presbyter des Pfarrbezirkes den Pfarrer und erhalten von ihm den Leib des Herrn. Das Caeremoniale episcoporum sieht überdies den Fall vor, daß die Kanoniker auch am Ostersonntag im feierlichen Hochamt des Bischofs kommunizieren (II, 29, 4). Der Wille zur täglichen Zelebration hat jedoch auch dies außer Übung gesetzt.
Im gläubigen Volk hat sich eine Meinung gebildet, die von jedem Priester die tägliche Feier der hl. Messe verlangt. Erst langsam gewöhnt man sich wieder daran, ohne Ärgernis zu nehmen, eine Gemeinschaftsmesse von Priestern zu begreifen, die in großer Zahl die heilige Messe eines Mitbruders mitfeiern und aus seiner Hand den Leib des Herrn empfangen.
Die eucharistische Verbundenheit mit dem Bischof ist von so hoher Bedeutung, daß es auch die Kirche amtlich billigt, wenn die Presbyter einer Diözese, bei besonderen Gelegenheiten um den Bischof als seine „Ratsversammlung" vereint, mit ihm Eucharistie feiern und dann auch von ihm die hl. Kommunion empfangen. Wenn es der Bischof ist, der mit seinem Presbyterium die heiligen Geheimnisse feiert, wird innerste Struktur der Kirche sichtbar, eine Ordnung von innen her, die sich weder durch die Verselbständigung der Presbyter geändert hat, noch durch die starke Entwicklung des römischen Primates. Die notvolle Gegenwart braucht die starke Teilkirche in der kraftvollen Gesamtkirche.

# Die Sentenzenglosse des Johannes Pagus (circa 1243–1245) in Padua, Bibl. Ant. 139

Von Johannes Gründel, München

Die letzten beiden Jahrzehnte vor dem Auftreten des hl. Thomas zu Paris sind für die geistesgeschichtliche Entwicklung der Hochscholastik von großer Bedeutung. Martin Grabmann hat wiederholt in seinen mittelalterlichen Aristotelesforschungen aufgezeigt, daß gerade während dieser Zeit trotz mehrmaliger kirchlicher Verbote der metaphysischen und naturwissenschaftlichen Schriften des Areopagiten für die Pariser Universität[1]) der Einfluß des Aristoteles weiterhin wächst[2]). Nicht nur von den Professoren der Artistenfakultät, sondern ebenso in Theologenkreisen werden die Bücher der Metaphysik und der Physik ausgewertet. Diese Entwicklung wird besonders dadurch noch gefördert, daß man gelegentlich auch Professoren der Artistenfakultät auf den Lehrstuhl der Theologie beruft[3]).

Die mediävistische Forschung hat in den letzten Jahren im Zusammenhang mit der Neuherausgabe der Werke des Alexander von Hales und des Albertus Magnus dieser Zeitspanne ihre besondere Aufmerksamkeit zugewandt[4]). Gerade in den dreißiger und vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts finden wir verhältnismäßig viele Lehrer aus dem Welt- und Ordensklerus an der Pariser Universität[5]), doch sind uns noch lange nicht alle Werke dieser Magister oder Bakkalare bekannt. Von einem Großteil von ihnen liegen uns die Vorlesungen – soweit sie uns über-

---

[1]) Das erste Verbot aus dem Jahre 1210 spricht nur von naturwissenschaftlichen Büchern und Kommentaren (Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I [Paris 1889] n. 11 p. 70 s.). Dagegen unterscheidet der Kardinallegat Robert Courson in den Universitätsstatuten vom Jahre 1215 zwischen metaphysischen und naturwissenschaftlichen Schriften und verbietet für beide Vorlesung und Kommentierung (Denifle, n. 20 p. 78–80). Gregor IX. erneuert 1231 das Verbot von 1210 (Denifle, n. 79 p. 136–139) und Innozenz IV. erweitert es 1245 auf die gegründete Universität von Toulouse (Denifle, n. 149 p. 189 s.). Richteten sich diese Verbote direkt auch nur an die Professoren der Artistenfakultät, so trafen sie doch indirekt auch die Theologen.

[2]) M. Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters,* in: Mittelalterliches Geistesleben II (München 1936) 63–102. F. van Steenberghen bezeichnet die Jahre 1240–1255, in denen man ungeachtet der Vorlesungsverbote die Metaphysik und Physik zu kommentieren beginnt, als dritte Phase in der Aristotelesentwicklung während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (F. van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century* [Nelson 1955] 45). – Vgl. dazu M. et C. Dickson, *Le cardinal Robert Courson,* in: Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen age 9 (Paris 1934) 53–142. Ebenso auch die zahlreichen Abhandlungen von M. Grabmann, in: Mittelalterliches Geistesleben III, hrgg. von L. Ott (München 1956). Darin weitere Literatur zur Aristotelesforschung.

[3]) M. Grabmann, Geistesleben II, 70.

[4]) Einen ausgezeichneten Überblick über den Forschungsstand zu diesen beiden Jahrzehnten liefert V. Doucet im 4. Band der Ausgabe der „Summa Fratris Alexandri": *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II „Summae Fratris Alexandri"*, Quaracchi 1948.

[5]) Vgl. G. Englhardt, *Das Glaubenslicht nach Albert dem Großen,* in: Theologie in Geschichte und Gegenwart, Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag, hrgg. von J. Auer und H. Volk (München 1957) 371–396, besonders 372.

haupt erhalten blieben – nur in Kollegniederschriften aus zweiter oder dritter Hand oder in Exzerpten vor. M. D. Chenu hat in seinen verdienstvollen Untersuchungen zu den beiden Handschriften der Pariser Nationalbibliothek Paris, Bibl. Nat. lat. 15 652 und Paris, Bibl. Nat. lat. 15 702 eine ganze Fülle solcher Kollegniederschriften (Reportationen) und Auszüge entdeckt[6]), die alle von ein und demselben Scholaren – offensichtlich ein armer Student, der sich auf das Bakkalareat vorbereitete – in den Jahren 1243 bis 1246 oder 1247 zusammengestellt worden sind[7]). Neben Exzerpten aus den Werken von vier namentlich genannten Magistern (Gualterus de Castro Theoderici, Petrus de Lambale, Guerricus de S. Quintino und Alexander von Hales) überliefert uns dieser Scholar den Introitus zu den Sentenzenvorlesungen von neun Bakkalaren jener Zeit: von Petrus Archiepiscopus, Stephanus de Poliniaco, Odo Rigaldus, Bertrandus de Bayona, Albertus Magnus, Odo de Rosny, Adam de Puteorumvilla, Johannes Pagus und Johannes de Moussy, darüber hinaus aber von den drei zuletzt genannten Bakkalaren noch einen Großteil ihrer gesamten Sentenzenerklärungen[8]). Inhaltlich aber wurde von diesen drei Kommentaren bisher nur der des Adam de Puteorumvilla einer gründlichen Untersuchung unterzogen[9]), dagegen vermissen wir eine solche für die beiden anderen, insbesondere für das Werk des Johannes Pagus. Wenn auch Pagus nicht zu den ersten Größen der Pariser Universität gerechnet wird, so übte er doch dank seiner Aristoteleskenntnisse auf die zeitgenössischen Theologen einen nicht unbedeutenden Einfluß aus, wie Franz Pelster schon nachgewiesen hat[10]). Uns interessiert im folgenden das Werk dieses Johannes Pagus.

Von seiner Person ist uns recht wenig bekannt. Zum ersten Male begegnen wir seinem Namen in einem Schreiben des Papstes Gregor IX. vom 6. Mai 1231, in welchem neben Gottfried von Poitiers und Wilhelm von Auxerre der Magister Johannes Pagus der Gunst des Königs Ludwig empfohlen wird[11]). Pelster vermutet, daß der französische König auf fremden Einfluß hin gegen Pagus Verdacht geschöpft hat. Demnach muß also Johannes Pagus bereits zuvor zu Paris Magister gewesen sein – sehr wahrscheinlich in der Artistenfakultät. Anläßlich des sog. Schulstreites wurde er dann wohl mit den anderen beiden Professoren nach Rom entsandt[12]). Als Werke kennen wir von ihm die sogenannten „Appellationes" (in Paris, Bibl. Nat. lat. 11 412 f. 83–87; Paris, Bibl. Nat. lat. 15 170 f. 63–65) und die „Syncategoremata" (in Paris, Bibl. Nat. lat. 15 170 f. 46–48), ebenso einen Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles (in Padua, Bibl. Univ.

---

[6]) M. D. Chenu, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240*, in: Etudes d'hist. litt. et doctr. du XIIIe siècle 1 (Paris-Ottawa 1932) 11-39. – Bei V. Doucet, Prolegomena, 345 b–254 b.

[7]) V. Doucet, Prolegomena, 352 b und 354 a. – Chenu selbst legt die Abfassung auf die Jahre 1240-1245 (a.a.O. 28).

[8]) V. Doucet, Prolegomena 346 a. Vgl. P. Glorieux, *Un avant-projet le Commentaire sur les Sentences*, in: Rech. Théol. anc. méd. 23 (Louvain 1956) 260–276, besonders 261.

[9]) G. Englhardt, *Adam de Puteorumvilla*. Un Maître proche d'Odon Rigaud. Sa psychologie de la foi, in: Rech. Théol. anc. méd. 8 (Louvain 1936) 61-78. – Zur Reportatio des Introitus der Kommentare von Odo de Rosny und Odo Rigaldus in den beiden Pariser Hss. vgl. F. M. Henquinet, *Eudes de Rosny, O. F. M., Eudes Rigaud et la Somme d'Alexandre de Hales*, in: Arch. Francisc. Hist. 33 (Quaracchi 1940) 3-54.

[10]) F. Pelster, *Literaturgeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256*, in: Scholastik 5 (1930) 46–78, besonders 68 f.

[11]) Denifle, n. 90 p. 145.

[12]) F. Pelster, a.a.O.; P. Glorieux, *Repertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle* (Paris 1933) n. 147; V. Doucet, Prolegomena, 151 a.

1589)[13]). In der aus Paris stammenden Hs der Universitätsbibliothek zu Münster, Cod. 257, fand nun Pelster einen ausdrücklichen Hinweis auf einen Sentenzenkommentar des Pagus (f. 70), außerdem wird in dieser Hs der Name Pagus mehrfach genannt (f. 55ra; 58ra; 70rb; 73rb; 73va)[14]). In Paris, Bibl. Nat. lat. 15 652, der Niederschrift jenes oben genannten Scholars, besitzen wir nun den einzigen uns bisher bekannten Textzeugen dieser Sentenzenerklärung. Johannes Pagus zählt also offensichtlich zu jenen Professoren, die nach mehrjähriger Magistertätigkeit von der Artistenfakultät zur Theologie übergangen sind. Doch nicht nur die Tatsache, daß wir in dieser Pariser Hs von den Sentenzenerklärungen des Pagus lediglich eine Reportatio aus zweiter oder dritter Hand vor uns haben, hielt bisher die meisten Forscher von einer näheren Untersuchung dieses Kommentares ab, sondern ebenso auch die äußerst kleine, oft bis zur Unleserlichkeit hingeworfene, gotisch-kursive Schrift dieses Textes.

Bei handschriftlichen Studien in der Biblioteca Antoniana zu Padua stieß ich nun auf eine bisher völlig unbeachtet gebliebene Hs, eine Sentenzenglosse, die man wohl mit großer Wahrscheinlichkeit als ein Werk des Johannes Pagus ansprechen darf[15]).

Die in Frage kommende Hs Padua, Bibl. Ant. 139, ist eine Pergamenths aus dem 13. Jahrhundert. Der Holzdeckelumschlag (396 : 364 mm) ist mit rotem, stark abgenutztem Wachspapier bespannt, die ehemals eingelassenen Verschlußspangen fehlen. Auf der Innenseite des vorderen Holzdeckels zeigt ein Zettel die Bibliothekseinordnung an: Scaf. VIII Cod. 139. Außer den 243 gezählten Pergamentblättern (388 : 259 mm) sind vorn zwei weitere, ungezählte, mit karolingischen Minuskeln beschriebene Deckblätter aus dem 12. Jahrhundert. Die Sentenzen des Lombarden beginnen f. 1ra, sie sind in zwei Spalten von einer Hand aus dem 13. Jahrhundert niedergeschrieben, die Initialien sind sorgfältig in Rot und Blau ausgezeichnet. Auf dem breiten Außenrand (jeweils ungefähr 95 mm) sowie dem oberen (55 mm), unteren (120 mm) und inneren Rand (45 mm) der einzelnen Blätter finden sich insgesamt wenigstens vier verschiedene Glossen. Drei von ihnen stammen aus dem 14. und 15. Jahrhundert und kommen nur ganz vereinzelt vor (vgl. f. 4va; f. 6rb; usw.), während die vierte als die Hauptglosse in kleiner (2–3 mm), aber gut leserlicher, gleichmäßiger Schrift von einer Hand aus dem 13. Jahrhundert geschrieben ist.

Diese uns hier beschäftigende Glosse beginnt auf f. 3ra und findet sich zu sämtlichen Distinktionen des ersten und zweiten Sentenzenbuches. Im dritten Sentenzenbuch fehlt sie zu den Distinktionen 7–23, im vierten Buch besitzen ebenfalls die Distinktionen 15–42 keine Hauptglosse, wogegen der Schlußteil wieder regelmäßig und sehr ausführlich kommentiert ist. Die Rückseite des letzten Blattes f. 243v war einstmals ganzseitig nur mit der Hauptglosse beschrieben, doch ist die Schrift bis zur Unleserlichkeit verlöscht, ausgenommen einzelne Worte, aus denen man inhaltlich schließen kann, daß hier der Kommentar zur letzten Distinktion des vierten Buches zu Ende geführt wird.

Wann und woher diese Hs in die Biblioteca Antoniana gekommen ist, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls wird in dem ältesten Inventar dieser Bibliothek aus dem Jahre 1396 neben den übrigen, größtenteils in Leder eingebundenen Sen-

[13]) P. Glorieux, *Reportoire* a.a.O. Auf den Aristoteleskommentar macht M. Grabmann aufmerksam, in: Mittelalterliches Geistesleben II (München 1936) 199.

[14]) F. Pelster, a.a.O.; V. Doucet, Prolegomena, 142 a; 208 a u. b. Leider ist die Hs Münster Univ. 257 während des letzten Kriegsjahres zu Münster den Bombenangriffen zum Opfer gefallen. – Da es sich jedoch bei dem Kommentar des Johannes Pagus mehr um eine Wortglosse handelt, ist es wohl besser, von einer Sentenzenglosse zu sprechen und nicht von einem Sentenzenkommentar.

[15]) Im Druckkatalog dieser Bibliothek findet sich folgende Notiz: Lombardi Petri. Quatuor Libri Sententiarum. Cod. Membr. Saec. XIII in fol. d. c. di p. 242, con molte annotazioni al margine di mano posteriore (Minciotti, *Catalogo dei Codici Manoscritti esistenti nella Biblioteca di Sant' Antonio di Padova* [Padova 1842] 52). – Ich darf an dieser Stelle der Bibliotheksleitung besonders danken für ihr Entgegenkommen und die Hilfsbereitschaft, welche sie mir während mehrmaliger Arbeit in dieser Bibliothek und bei der Herstellung der Fotokopien zuteil werden ließ.

tenzenhandschriften des Lombarden eine Hs genannt, welche als „alt, recht schön und ohne Ledereinband" gekennzeichnet wird, und die darüber hinaus „viele Glossen" besitzt[16]). Diese Beschreibung würde in allem auf unsere Hs zutreffen.

Die Glosse von Padua, Bibl. Ant. 139 (= P 1) ist im Gegensatz zu dem Kommentar in Paris, Bibl. Nat. lat. 15 652 (=P 2) anonym, doch die Parallelen zwischen beiden Texten sind recht auffallend. Schon ein Vergleich des Introitus – so nannte man ja bis zum Jahre 1250 die Eröffnungsvorlesung[17]) – und der Incipits zu den einzelnen Büchern läßt auf eine starke Abhängigkeit der beiden Werke schließen[18]).

| Padua, Bibl. Ant. 139 (= P 1) | Paris, Bibl. Nat. lat. 15 652 (= P 2) f. 34ra: |
|---|---|
| Introitus ad I Sent. f. 3ra: | Super Sententias secundum Pagum. |
| Job 27 vel 28 (28, 12–14): ‚*Sapientia ubi invenitur et quis est locus intelligentiae. Nescit homo pretium eius nec invenitur in terra suaviter viventium.* Abyssus dicit: non estis mei, est in me. Et mare loquitur: non est mecum'. Deinde subditur: ‚Unde ergo sapientia veniet et quis est locus intelligentiae. Abscondita est ab occulis viventium. Volucres quoque coeli latet' (Job 28, 20–21). | Job 28 (28, 12–13): ‚*Sapientia ubi invenitur et quis est locus intelligentiae. Nescit homo pretium eius nec invenitur in terra suaviter viventium*' etc. |
| Ex hac auctoritate *perpendi potest* difficultas *Sacrae Scripturae* et praeeminentia eius ad alias scripturas *et praecipue huius* scientiae, quae in praesenti libro traditur. *Notandum* autem, *quod inter sapientiam et intelligentiam* in hoc loco ita *distingui* potest, ut *nomine sapientiae intelligatur sapientia aeterna* sive increata, de qua in Psalmo (103,24): ‚Omnia sapientia tua fecisti'. Et I Cor. 1 (1, 24): ‚Christus est virtus Dei et sapientia.' – *Nomine* vero *intelligentiae sapientia creata* intelligenda est. | Hic *perpendi potest* immensitas *Sacrae Scripturae* et excellentia aliarum scientiarum *et praecique* ut *huius* libri primi (.?.) theologia (.?.) significatur. *Notandum, quod distinguit inter sapientiam et intelligentiam,* quod *nomine sapientiae aeterna sapientia intelligitur, intelligentiae nomine creata sapientia.* |
| Unde super locum istum ‚quis *est locus intelligentiae*' *Glossa;* ‚*Meus,* quae intelligit 'et ita nomine intelligentiae cognitio amicitiae humanae denotatur.... | *Glossa:* ‚*Locus intelligentiae est meus.*' |
| | ... |
| Prologus. f. 3rb: | f. 34ra: |
| CUPIENTES ALIQUID etc. *Dividitur* autem prologus iste in plures *partes. In prima parte ostendit* magister *se* esse *perplexum in* opere aggresso et inter duas molas esse contritum, scilicet inter timorem et spem, inter quas | CUPIENTES. Et *dividitur* in quatuor *partes. In prima parte ostenditur se perplexum in* aggressione usque ibi: |

[16]) P a d u a, Bibl. Ant. 572 f. 17v: Item unus textus Sententiarum antiquus, satis pulchrus sine corio cum multis glossis. – Dieses in dieser Hs vorliegende Inventar stammt nicht, wie bisher angenommen wurde, aus dem Jahre 1390, sondern von 1396 (Vgl. f. 3r: In Christi nomine Amen. Anno eiusdem nativitatis millesimo trecentesimo nonagesimo sexto). – Th. G o t t l i e b datiert dieses Verzeichnis fälschlich auf das Jahr 1369 (Th. G o t t l i e b, *Über mittelalterliche Bibliotheken,* Photomechanischer Neudruck der 1. Auflage von 1890 [Graz 1955] 216).

[17]) M. D. C h e n u, *Maîtres et bacheliers,* 29.

[18]) Zum Incipit des Kommentars des Johannes Pagus in der Pariser Hs vgl. auch F. S t e g m ü l l e r, *Repertorium Commentarium in Sententias Petri Lombardi* I (Würzburg 1947) n. 472. Ebenso in V. D o u c e t, Prolegomena, 348 b–349 a. – Ich führe jedoch noch einmal das Incipit von P 2 mit an, da sich auf Grund der Vergleichsmöglichkeit mit P 1 vereinzelt eine andere Leseart ergab. – Die in Großbuchstaben wiedergegebenen Worte sind die jeweils zitierten Texte des Lombarden, an welche die Glosse anknüpft. Die wörtlichen Parallelen sind in Schrägdruck wiedergegeben.

molas debet conteri omnis bene agens sive operans. Debet enim timere omnis bene operans ex consideratione suae imbecillitatis, sperare vero ex consideratione benignitatis divinae.

In *secunda* parte, cum dicitur QUAMVIS NON AMBIGAMUS determinat de impedientibus et de dissuadentibus ipsum a labore assumpto. ...

QUAMVIS, quae est *secunda,* in qua ostendit se fuisse impeditum.

...

Distinctio 1. f. 3va:

VETERIS AC NOVAE LEGIS. In isto primo capitulo istius libri determinatur subiectum universale *Sacrae Scripturae* sive istius scientiae, quod est signum res.
*Secundo* determinatur particularia subiecta secundum diversas partes istius scientiae....
(Glosse zu allen Distinktionen des 1. Buches: f. 3r–68r.)

f. 34va:

VETERIS AC NOVAE. Hic exequitur primam distinctionem operis totius, quae est quasi communis toto libro et primo determinat materiam totius *Sacrae Scripturae.*
*Secundo* in speciali illud, quod intendum et sic dividitur in duas, quia res tangit ...
(Glosse zu allen Distinktionen des 1. Buches: f. 34r–53r.)

Liber II. f. 70va:

CREATIONEM RERUM INSINUANS SCRIPTURA etc. Postquam *determinatum est* de Deo uno et trino, in hoc libro secundo determinat de creatione rerum, quae sunt *effectus Dei unius et trini* et principaliter de creatione rerum rationalium, quia sunt capaces et participes beatitudinis.
Et quia dupliciter est *rationalis* creatura: *angelica et humana, ideo* liber iste dividitur in hunc modum:
Primo determinat de divisione rationalis creaturae in angelicam et humanam usque ad secundam distinctionem. Ibi *scilicet* nunc de *angelica* itaque creatura etc. Ab illa parte *usque ad distinctionem* XII determinat de angelica creatura multipliciter. De ista distinctione *usque ad finem* libri determinat de humana creatura et de hiis, quae insunt vel contingunt humanae creaturae.
*In principio creavit Deus* coelum et terram. Nota, quoniam istud exponitur multipliciter.

f. 53rb:

CREATIONEM RERUM. *Determinato* de mysterio unitatis et trinitatis, hic de *effectibus Dei unius et trini,* id est de creaturis et divisione earum.

Licet duae sint principales scilicet *rationalis: angelica et humana, ideo* de hiis hic.
Et illarum alia est per se existens aut una, *scilicet angelica.* Et videtur agere primo de per se existente creatura sola *usque ad* XI *distinctionem.* Et inde *usque ad finem de homine.*

Ab Augustino sic: Deus *in principio* creavit coelum et terram, id est Pater *in Filio.* Unde Joh. 8 (8,25): ‚*Ego sum principium, qui loquor vobis.*'

Ratio ergo est, quod rationalis creatura sola est capax Dei.
Scriptura Sacra incipit: Initium, supple: *creavit,* quia *Deus* non est de substantia temporis, sed aeternus. *In principio* divisio, id est in principio Genesis.
*In principio, id est in Filio,* Augustinus.

A Basilio sic: *In principio* creavit Deus coelum et terram, *id est* primo et *ante omnia.*

Joh. 8 (8,25) ‚*Ego principium, qui* et *loquor vobis*', qui principium de principio vel in principio temporis et (.?.)
*In principio, id est ante omnia,* Basilius.

(Glosse zu allen Distinktionen des 2. Buches: f. 70v–127r.)

(Glosse nur zu den Distinktionen 1–29 des 2. Buches: f. 53r–61r.)

Liber III. f. 128va:

CUM VENIT PLENITUDO TEMPORIS etc. Cum *in* secundo *libro determinatum fuerit de lapsu* rationalis creaturae in peccatum tam angelicae quam humanae, cum humana lapsa reparabilis sit, quod peccatum suum *remediabile* sicut habitum est in secundo, ideo post lapsum humanae creaturae in isto libro tertio

f. 64rb: Secundum Pagum.

CUM VENIT. *De lapsu* hominis *in* praecedenti *libro determinatum est,* quare quia est *remedibilis,* sequitur hic de remedio et *de reparatione* hominis lapsi, quae reparatio per Deum hominem factum...

determinat *de reparatione* naturae humanae lapsae, et quia ad reparationem duo sunt necessaria...

(Glosse zu den Distinktionen 1–6: f. 128v–135r und zu den Dist. 23–40: f. 154v–173r).

(Glosse nur zu den Distinktionen 1 und 2: f. 64r–64v.)

Liber IV. f. 175va:

f. 97ra: Super quartum Sententiarum. Pagus.

SAMARITANUS VULNERATO A PROPINQUIS. Iste liber quartus, in quo *determinatur de regeneratione hominis lapsi per peccatum*, dividitur in duas partes, cum enim homo ex duplici substantia corporali et spirituali indiget regeneratione quantum ad substantiam spiritualem et corporalem. De regeneratione ergo eius quantum ad substantiam spiritualem determinatur in prima parte huius libri usque ad distinctionem XIV ‚Postremo' etc.

SAMARITANUS. Hic *de regeneratione hominis lapsi per peccatum determinatur*. Hoc erat duplex, quoad corpus et animam.

De hac regeneratione, quae est quantum ad partem spiritualem, habetur Joh. 3 (3, 5): ‚*Nisi quis renatus fuerit* ex aqua et Spiritu Sancto' etc.

In distinctione XIV usque ad distinctionem XLVI determinatur de regeneratione hominis lapsi quantum ad substantiam corporalem...

De ea, quae est secundum animam, Joh. 3 (3, 5): ‚*Nisi quis renatus fuerit*'...

(Glosse zu den Distinktionen 1–13: f. 175r–191v sowie zu den Distinktionen 43–50: f. 232v–243v.)

(Glosse zu allen Distinktionen des 4. Buches: f. 97r–106v.)

P 1 erweist sich als der ausführlichere Text gegenüber P 2. Der Introitus zum ersten Sentenzenbuch stimmt bei beiden Hss in großen Teilen wörtlich überein. Es ist kaum anzunehmen, daß ein Bakkalar – auch bei einer starken Anlehnung an ein ihm vorliegendes Werk – für seine Eröffnungsvorlesung die gleiche Schriftstelle, wie seine Vorlage sie aufweist, wählen und in den folgenden Ausführungen sich mit einem nur wörtlich wiedergegebenen Auszug begnügen konnte.

Der nun folgende Textvergleich aus Buch I distinctio 1, wo Pagus auf die begrenzte Schau des Unendlichen zu sprechen kommt[19]), wird weiterhin aufzeigen, wie stark oft beide Werke inhaltlich übereinstimmen. Gleiche Einwände werden vorgebracht, mit den nämlichen Autoritäten wird argumentiert, so daß es nahe liegt, auf ein und denselben Autor zu schließen. Anderseits werden die vorliegenden Unterschiede zwischen P 1 und P 2 auf eine jeweils andere literarische Gattung des gleichen Werkes hinweisen.

Padua, Bibl. Ant. 139 (= P 1)

Ex dist. 1 libri I. f. 4rb:

SIC DETERMINAMUS NOS DICENTES NOS ET HIC ET *IN FUTURO* FRUI, SED IBI *PROPRIE* ET *PERFECTE* ET *PLENE*. Nota, quod frui proprie dicitur *ad differentiam frui in spe*. Frui vero perfecte frui per speciem ad differentiam frui, quod est per fidem.

Paris, Bibl. Nat. lat. 15 652 (= P 2) f. 36ra:

*IN FUTURO PERFECTE* FRUEMUR, quia per speciem. *PROPRIE, ad differentiam fruendi in spe*, quia in patria in re.

[19]) Vgl. dazu die Arbeit von H. F. Dondaine, *L'objet et le „medium" de la vision beatifique chez lez théologiens du XIIIe siècle*, in: Rech. Théol. anc. méd. 19 (1952) 60–130. Auf S. 129 führt Dondaine auch den Text von Johannes Pagus aus der Pariser Hs an.

Praeterea ad Cor. XIII (I Kor. 13, 12): ‚*Nunc* cognoscamus *per speculum et in aenigmate,* tunc autem *facie ad faciem.*'
Frui autem plene *ad differentiam frui per* caritatem *in via,* licet enim in via fruamur *per caritatem, non* tamen plene.
Sicut dicit Augustinus[20]) *in libro de spiritu et littera; Hoc* praeceptum ‚*diliges Dominum Deum tuum* ex toto corde et ex tota mente' etc. *non potest impleri in via, sed* impletur *in patria.* Unde in via non est frui per caritatem perfecte et plene, sed in patria solum.
I ad Cor. XIII (I Kor. 13, 10): ‚*Cum venerit, quod perfectum* est, *evacuabitur, quod ex parte est.*' Fruemur ergo perfecte in patria perfecte amando Deum et plene videndo.

(Vgl. oben.)

Sed contra: Super illud Job XI (Job 11, 7): ‚*Forsitan vestigia* eius *comprehendes.*' Glossa[22]): ‚*Essentia Dei a nullo plene videbitur.*' *Item* super illud Joh. I (Joh. 1, 18): ‚*Deum nemo vidit umquam*', dicit Chrysostomus[23]): ‚*Id, quod est hoc, est* substantiam et naturam. *Non potuerunt videre* neque *angeli* sancti *nec prophetae.*'

Ad idem Damascenus[24]) loquens de Deo *dicit, quod quid est* secundum *substantiam et naturam,* ideo enim *incomprehensibile est.*

Ex hiis videtur, *quod* Deut *in essentia* sua *non possit videri,* quod quidam consenserunt propter auctoritates praedictas et propter hanc rationem, quia Deus infinitus est. Potentia autem cognoscitiva animae finita est. Infinitum autem a finito totaliter comprehendi non potest.
Sed hanc rationem quidam dissolvere nitentes in alium errorem inciderunt dicentes: Essentiam Dei esse finitam, potentiam vero infinitam et propter hoc totaliter posse videre essentiam, sed non totaliter potentiam.
Sed in hac dissolutione falsum supponitur, quoniam essentiae finitae non potest esse potentia infinita.

(Vgl. unten.)

*PERFECTE, ad differentiam fruendi in via per* amorem vel *per* imperfectam *caritatem.* Sed nunc caritas *non* est perfecta, quia eadem in futuro perficietur.
Augustinus[20]) *in libro de littera et spiritu,* quod *hoc* mandatum ‚*diliges Dominum Deum tuum' non potest impleri in via, sed in patria* perficietur.

I Cor. XIII (I Kor. 13, 10): ‚*Cum venerit, quod perfectum*', id est perfecta caritas, ‚*evacuabitur, quod ex parte est*'. *PLENE,* contra frui in via per fidem.

I Cor. XIII (I Kor. 13, 12): ‚*Nunc* videmus *per speculum et in aenigmate,* ibi *facie ad faciem.*' ITEM. Augustinus[21]). ILLO, id est Deo.

(Vgl. unten.)

*Item* Chrysostomus[23]), Joh. I (Joh. 1, 18): ‚*Deum nemo vidit umquam.*' Ergo *id, quod est,* id *est* faciem eius, *non potuerunt videre angeli nec prophetae.* Ergo male dicitur: per speciem, id est essentiam.

Item Damascenus[24]), *quod quid est, dicit substantiam et naturam,* hoc *incomprehensibile est* omnino. Ergo male dicitur: per speciem, id est per essentiam.

Multae sunt auctoritates ad hoc, *quod in essentia non potest videri.* Aliae, quod sic.

---

[20]) De spiritu et littera, c. 36 n. 64 (PL 44, 243): Proinde hoc primum praeceptum iustitiae, quo iubemur diligere Deum ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente, cui est de proximo diligendo alterum consequens, in illa vita implebimus, cum videmus facie ad faciem.
[21]) De doctrina christiana I c. 30 n. 31 (PL 34,30).
[22]) Paris, Bibl. Nat. lat. 404 f. 38r: In futuro reperietur omnipotens per speciem, sed non ad perfectum, quia eius *essentia a nullo plene videbitur* (Nach Dondaine, a.a.O. 129).
[23]) Vgl. In evang. Joh. Homilia XV (PG 59,97).
[24]) De fide orthodoxa cap. 4,1: *Quid* vero *est secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est hoc omnino* et ignotum (E. M. Buytaert, Saint John Damascene de fide orthodoxa, Versions of Burgundio and Cerbanus, in Franciscan Institute Publications N. 8, St. Bonaventure, N. Y. – Louvain – Paderborn 1955 S. 19). Vgl. PG 94, 797 B.

Praeterea cum dicerent essentiam Dei esse finitam, quia distinguitur ab aliis essentiis, eadem ratione et deberent ponere potentiam Dei esse finitam, quia potentia Dei distinguitur ab aliis potentiis.

Item super illud Exodus XXXIII (Ex. 33, 20): ‚*Nemo videbit me et vivet*', dicit Gregorius[25]), quidam dixerunt Deum *non* posse videri *in sua natura,* sed posse videri *in* sua *claritate.* Sed *erraverunt, quia* cum claritas Dei sit natura eius, *idem est* videre ipsum *in sua natura et in sua claritate*'.

(Vgl. oben.)

Quare a simili cum potentia Dei non sit aliud ad essentia, sed idem penitus, non differt videre ipsum in sua essentia et sua potentia neque per diffinitum et infinitum potuerunt differre essentia sua et potentia. Ex hac auctoritate patet, quod Deus in natura sua videbitur.

Item super illud Canonica I Joh. III (I Joh. 3, 2)' videbimus eum sicuti est', Glossa, quia in ipsa Deitatis suae substantia illum contemplabimur.

Item super illud I ad Cor. XIII (I Kor. 13, 12) ‚tunc videbimus facie ad faciem', quod dicit non in speculo et aenigmate, et ita in sui natura.

Ad hoc autem, quod dicit Gregorius, quoniam essentia Dei a nullo plene videbitur, et ad hoc, quod dicunt Chrysostomus et Damascenus, quod substantia Dei *a nullo plene videbitur,* subintelligendum est plene et perfecte *ea scilicet plenitudine, qua* ipse Deus suam essentiam cognoscit, quod dicit, essentia Dei a nulla creatura videbitur infinite[26]).

Et hoc est Glossa[27]) super illud ad Phil. IV (Phil. 4, 7): ‚*Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum*', id est nostrum intellectum, non

Exodus 33 (Ex. 33, 20): ‚*Non videbit me homo et vivet.*' Gregorius[25]): *Erraverunt* dicentes, quod Deus *in claritate, non in natura sua* in patria videbitur. Quia in natura videbitur et claritate, *quia idem est sua claritas et sua natura*'.

Item Job XI (Job 11, 7): ‚*Forsitan vestigia* Dei *comprehendes* et usque ad perfectum omnipotentem reperies.' Gregorius[22]): ‚*Essentia Dei a nullo plene videbitur*', quasi videbitur, non ad plenum.

(Vgl. unten.)

Augustinus[27]), Phil. IV (Phil. 4, 7): ‚*Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum*', non tantum hominum, sed et *angelorum*'. Quia nemo

[25]) Paris, Bibl. Nat. lat. 69 f. 95r: Fuerunt autem qui dicerent et in illa regione beatitudinis *in claritate sua Deum* conspici, *sed in natura non videri.* Sed non aliud claritas, aliud natura; *sed* ipsa *natura claritas est* (Nach Dondaine, a.a.O.). – Ex Gregor Moral. 1. 18 n. 90 (PL 76, 93 CD): Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura, *sed* ipsa ei *natura claritas,* ipsa claritas natura sua.

[26]) Ebenso der Text in dist. 49 des 4. Buches (Padua, Bibl. Ant. 139 f. 240vb): ALII ENIM ALIIS VICINIUS CLARIUSQUE DEI SPECIEM CONTEMPLABUNTUR, id est divinam essentiam.

Contra: Super illud Joh. I (Joh. 1,18) ‚Deum nemo vidit umquam', id quod est, neque prophetae neque angeli viderunt, quare neque animae sanctae videbunt Deum secundum id, quod est. Igitur non videbunt Deum in essentia sua.

Ad quod potest dici, quoniam id, quod dicit Chrysostomus, quod angeli non viderunt Deum secundum id, quod est, id est non viderunt Deum plene ea plenitudine, qua videt se.

[27]) Ps. Walafridus Strabo, Epistola ad Phil. c. 4,7 (PL 114, 607): ET PAX DEI, id est Deus, qui est pax summa, quae nec cogitari potest, et ideo extra eum nullo opus est. EXSUPERAT OMNEM SENSUM, *nostrum, non eorum, qui semper vident* faciem *Patris.* Vel pax, *qua ipse Deus pacatus est.* SUPERAT OMNEM SENSUM *praeter suum,* quia *nec nos* sic *possumus nosse, nec ulli angeli.* — Nur P1 gibt diese Vorlage richtig und größtenteils wörtlich (vgl. Schrägdruck) wieder.

eorum, qui semper vident Patris, id est *angelorum* vel si nec ipsos excepisse, intelligitur angelos. Ita dictum esse, accipiemus pacem Dei, qua ipse Deus pacatus est, sicut eam novit neque nos, si possimus, eam nosse nec ulli angeli. Superat enim omnem sensum et intellectum praeter suum.

(Vgl. oben.)

cognoscit eo modo, quo ipse se, quia ipse se infinite. Nulla creatura infinita et propterea cognoscere non potest infinite.

Et iam non est aliqua contrarietas in sententiis, quia cognitio nostra non potest parificari suae. *A nullo videbitur plene, scilicet ea plenitudine qua* se videt.

Der Text von P 1 ist recht übersichtlich aufgegliedert: zuerst werden einige Autoritäten angeführt, welche für die am Schluß als Lösung vorgelegte Lehre sprechen, danach folgen die Einwände (sed contra). Die Lösung selbst wird gewöhnlich eingeleitet mit „Ad quod potest dici"[38]), oder „Dicendum" – in der eben angeführten Quästion jedoch mit „Quare patet". Schließlich erfolgt die Antwort zu den im „Sed contra" genannten Einwänden („Item" oder „ad hoc"). P 2 hält sich im großen ganzen an die gleiche Reihenfolge, nur tritt die Ordnung nicht so klar hervor. Bald werden einige Argumente umgestellt, bald ausgelassen. In dem vorliegenden Text vermissen wir bei P 2 die von P 1 ausführlich dargelegten, verschiedenen irrtümlichen Lösungen zur Frage nach der Wesensschau Gottes. Die eigentliche Lehrmeinung von P 2 bleibt überhaupt unklar. P 1 bietet nicht nur den klareren, sondern auch den längeren Text und hält sich bei den angeführten Zitaten genauer an die Vorlage als P 2[29]). Darüber hinaus gibt auch P 1 gelegentlich die Fundstelle des Zitates genauer an als es in der Pariserhandschrift geschieht[30]). Alles dies weist darauf hin, daß wir offensichtlich in P 1 im Gegensatz zu P 2 nicht nur eine Reportatio oder ein Exzerpt, sondern eine volle Sentenzenglosse vor uns haben, was auch der Anlage des Ganzen und dem Charakter der Schrift entspricht.

Ein bloßer Textvergleich der anonymen Glosse von P 1 mit P 2, der Reportatio der Sentenzenvorlesung des Pagus, würde aber allein noch nicht ausreichen, um in P 1 das Sentenzenwerk des Johannes Pagus nachzuweisen; denn jede Reportatio gibt doch den vorgetragenen Text nur der Substanz nach wieder, im einzelnen aber öfters unklar, zusammengezogen und mit größeren Auslassungen. Zudem hat jener Pariser Scholar recht ungenau gearbeitet. In großzügiger Weise ändert er bei seinen Aufzeichnungen etwas ab, unterläßt oder fügt hinzu und schafft sich gleichsam einen eigenen Text[31]). Im Einzelfall ist es bei P 2 daher oft schwer zu entscheiden, ob und in wieweit wir hier wirklich eine Reportatio aus erster Hand vor uns haben – wie dies bisher wenigstens für Buch 1 und 2 (dist. 1–26) der Sentenzenlesung des Pagus in P 2 angenommen wurde[32]) – oder ob der Scholar den Text aus Kollegmitschriften anderer Studiengenossen abgeschrieben oder gar selbst nur aus verschiedenen Auszügen zusammengestellt hat. Über die Textvergleiche hinaus müssen also zur Beweisführung noch innere Kriterien herangezogen werden.

[28]) Vgl. Anm. 26.
[29]) So besonders bei Anm. 27.
[30]) Vgl. weiter unten den Text aus der dist. 1 liber II betreff des Aristoteleszitates, Anm. 53.
[31]) V. D o u c e t, Prolegomena, 353 a: Saepe autem invertum est, utrum excerpta prae occulis habeantur, an iterum reportationes, quia scholaris nihil transcribit ad verbum, sed variando, omittendo et addendo (praesertim auctoritates Aristotelis), textus scilicet mutuatos iam quodammodo suos proprios faciendo.
[32]) V. D o u c e t, Prolegomena, 349 b.

Inhaltlich lehnt P 1 in dem oben wiedergegebenen Kapitel jene Auffassung ab, welche von Wilhelm von Auvergne, dem Bischof von Paris (1228–1249), am 13. Januar 1241 zusammen mit neun weiteren Thesen eines gewissen Fr. Stephanus von Venizy verboten und drei Jahre später (5. Januar 1244) nochmals feierlich verurteilt wurde[33]). Der erste als irrig verurteilte Satz enthält jene Behauptung, daß Gott in seiner Wesenheit weder vom Menschen noch von einem Engel geschaut werden könne. P 1 erwähnt, daß „einige" um der Unendlichkeit Gottes willen zu dieser Lehre ihre Zustimmung gegeben haben. Wer diese „einige" sind, wird näherhin nicht gesagt. Ob etwa der Verfasser von P 1 oder von P 2 selbst einmal Anhänger dieser Lehre gewesen ist? Es fällt jedenfalls auf, daß P 2 diesen Satz noch nicht als Irrlehre brandmarkt, sondern dafür „viele Gewährsmänner" kennt. P 1 dagegen nennt diesen Satz indirekt irrig, wenn er von einigen Lehrern spricht, die bei ihrem Bemühen um eine Lösung in einen „anderen Irrtum" gefallen sind. Obwohl sich P 1 zu der zu Paris definierten Lehre bekennt: daß uns einmal eine Wesensschau Gottes bereitet ist, und obwohl er darüber hinaus diesen Satz noch nach oben hin abgrenzt: daß eine volle Wesensschau – so wie Gott sich selbst erkennt – keinem Geschöpf möglich ist, so vermissen wir bei ihm doch den eigenen Gegenbeweis zu der zuerst genannten irrigen Lösung. Nach Annahme von V. Doucet waren es gerade die Vorlesungen des Johannes Pagus zum ersten Sentenzenbuch im Schuljahr 1243–44, welche den Anlaß gaben zu der nochmaligen, schärferen Verurteilung jener bereits im Jahre 1241 verbotenen zehn Sätze[34]). Doucet stützt sich hierbei auf eine aus dem 14. Jahrhundert stammende Randglosse in der Hs Vat. lat. 692, wonach diese zehn verurteilten Sätze als „errores Pagi" bezeichnet werden[35]).

Die Richtigkeit dieser Glosse und der Behauptung von Doucet müßte jedoch darüber hinaus noch durch innere Kriterien erwiesen werden. Finden wir vielleicht in P 1 oder P 2 einige oder wenigstens eine einzige dieser verurteilten Thesen ausdrücklich vertreten?

Einige wichtige Anhaltspunkte hierfür liefern beide Hss in ihrer Stellungnahme zu dem Lehrstreit zwischen Lateinern und Griechen über den Hervorgang des Hl. Geistes aus Vater und Sohn (I dist. 11)[36]). – Um die Griechen mit ihrer Sondermeinung, daß der Hl. Geist nur aus dem Vater, nicht aber aus dem Sohne hervorkomme, nicht der Häresie zu zeihen, versuchte man, diese ihre Lehre gegenüber der Lehre der Lateiner lediglich als einen anderen Gesichtspunkt des gleichen Sachverhaltes aufzuweisen. Ein solcher Konkordanzversuch liegt wohl

[33]) Primus (error), quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. – Hunc errorem reprobamus et assertores et defensores auctoritate Wilhermi episcopi excommunicamus. Firmiter autem credimus et asserimus, quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videbitur ab animabus glorificatis (D e n i f l e I, n. 128 p. 170). Dieser Text kennt nur ein Verbot aus dem Jahre 1241. Doch wies V. D o u c e t an Hand der Doppelüberlieferung der Hss zu dieser Verurteilung nach, daß es sich hier um eine zweifache Verurteilung handelt: eine mildere aus dem Jahre 1241 in Form eines Lehrverbotes – und eine strengere aus dem Jahre 1244, welche alle Vertreter oder Verteidiger dieser Lehre exkommuniziert und die zugleich die gegenteiligen Sätze zu glauben verpflichtet. So V. D o u c e t in: *La date des condamnations parisiennes dites de* 1241. Faut-il corriger le chartulaire de l'Université? in: Melanges Auguste Pelzer (Recueil de travaux d'histoire et de Philologie 3me Série, 26me Fascicule, Louvain 1947) 183–193.

[34]) V. D o u c e t, Prolegomena, 353 b.

[35]) D e r s e l b e, La date, 184. – Ebenso in Prolegomena 153 a n. 2. Jene Glosse findet sich auf f. 179v der Hs Vat. lat. 692, wo auch die zehn verurteilten Sätze aufgezeichnet sind. Vgl. Augustus P e l z e r, *Codices Vaticani Latini,* Tom. II, 1: Codices 679–1134 (Città del Vaticano 1931) 13.

[36]) Vgl. hierzu Michael S c h m a u s, *Katholische Dogmatik* I (München 1953⁵) § 56 S. 388 ff.

auch in der dritten zu Paris verurteilten These vor: daß der Hl. Geist, insofern er als Band oder Liebe angesehen wird, nur vom Vater, nicht aber zugleich auch vom Sohne ausgeht[37]). Der gleiche Lösungsversuch nun findet sich in P 1 und P 2, wobei allerdings gerade an dieser Stelle beide Hss sich textlich stark voneinander unterscheiden.

Padua, Bibl. Ant. 139 f. 17va (= P 1)

Ex dist. 11 libri I

GRAECI TAMEN DICUNT: SPIRITUM SANCTUM etc. Hic ponit magister dissensionem Graecorum a Latinis circa processionem Spiritus Sancti, quae dissensio erat in hoc, quia Latini asserunt Spiritum Sanctum procedere a Patre, quod Graeci negant dicentes tamen, Spiritum Sanctum esse Filii, sed non a Filio.

C o n t r a : Processio Spiritus Sancti est eorum, in quibus fides consistit. Ergo, si in hac dissentiunt Graeci et Latini, tunc dissentiunt in fide et ita vel Graeci reputandi sunt haeretici vel Latini.

R e s p o n s i o : A l i a s d i x i, quod *Spiritus Sanctus potest considerari,* ut *est spiritus et sic refertur ad Patrem et Filium,* ut a quibus procedat et in hoc sensu loquuntur de processione Spiritus Sancti. Potest considerari aliter *Spiritus Sanctus,* ut *est nexus Patris et Filii* et, ut est in ratione nexus, in ratione medii est et secundum hanc rationem refertur ad Patrem, sicut a quo est, non ad Filium. Et Graeci utentes hoc nomine Spiritus Sanctus. Secundum hanc rationem dixerunt, Spiritum Sanctum esse *a Patre,* non a Filio et sic non contradicunt igitur ad invicem Graeci et Latini.

Sed istud n o n b e n e d i c t u m e s t, quoniam *Spiritus Sanctus,* ut *est nexus* Patris et Filii, *ab utroque est.* Spiritus Sanctus, in quantum est nexus, est in ratione amoris, qua Pater et Filius diligunt se. Sed amor, quo Pater et Filius diligunt se, ab utroque procedit et ita Spiritus Sanctus, ut est in ratione nexus, ab utroque procedit. Propter hoc a l i t e r d e t e r m i n a n d a e s t illa dissensio. Cum enim dicitur, Spiritus Sanctus procedere a Filio, potest esse duplex sensus, *quia haec praepositio ‚a'* notare potest habitudinem *rei* procedentis *ad principium* . . .

Paris, Bibl. Nat. lat. 15652 f. 42vb (= P 2)

Ex dist. 11 libri I

Sed ex hoc videtur, quod Graeci contradicunt eximius Latinis. Ergo in eis, quae pertinent ad fidem. Ergo alter eorum est haereticus, quod non est vera, quia uterque proprie pro fideli habetur.

Dicendum, quod c o n v e n i e n t e r *Spiritus Sanctus potest considerari* dupliciter, quia *Spiritus Sanctus nexus est Patris et Filii* vel in quantum *Spiritus* Sanctus *est et sic ad Patrem et Filium refertur,* quia ab utroque procedit. Vel in quantum nexus est. D a m a s c e n u s[38]), quod procedit a Patre et in Filio requies est et sic est Spiritus Filii et non procedit ab eo, sed *a Patre* tantum, quia est medium inter Filium et Patrem. Et Graeci hoc modo loquuntur, Latini modo procedente.

D i c o t a m e n, quod in quantum nexus est, ab utroque procedit, quia . . . eadem est, in quantum spirat et *Spiritus Sanctus est nexus.* Nexus est, quare est amor et sic *ab utroque est* et sic utroque modo ab utroque est. Et dico similiter ad contrarietatem, *quia haec praepositio ‚a'* nominat ordinationem *rei ad principium* . . .

Während P 2 als Antwort zunächst jenen zu Paris verurteilten Lösungsversuch vorträgt und ihn als „zutreffend" (convenienter) bezeichnet, betont P 1 ausdrücklich, daß er wohl „ein andermal" diese Meinung vertreten habe (alias dixi), daß man jedoch statt dessen (non bene dictum est) diesen Lehrstreit zwischen Griechen und Lateinern anders abgrenzen müsse. In P 1 liegt uns also offensichtlich eine vom Verfasser selbst vorgenommene Überarbeitung seines eigenen Werkes vor.

---

[37]) Tertius (error), quod Spiritus Sanctus, prout est nexus vel amor, non procedit a Filio, sed tantum a Patre. – Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus, quod prout est nexus vel amor, procedit ab utroque (D e n i f l e I n. 128 p. 171).

[38]) De fide orthodoxa c. 8,12: Similiter credimus et „in unum Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem ex Patre procedentem" et in Filio requiescentem . . . (Buytaert, a.a.O. S. 38 f.). Vgl. PG 94, 821.

Auch die Stellungnahme des Wilhelm von Auxerre zu dieser trinitarischen Streitfrage ist dem Verfasser von P 1 nicht unbekannt. Er nennt ihn eigens und setzt sich mit ihm auseinander[39]).
Die schon oben erwähnte Hs Münster, Univ. 257, zitiert nun in ausführlicher Weise diesen gleichen Lösungsversuch und schreibt ihn namentlich auch Pagus zu[40]). In P 1 dürfte uns also eine von Johannes Pagus selbst vorgenommene Überarbeitung seiner Sentenzenvorlesung vorliegen. Außerdem bestätigt sich hier auch die Richtigkeit der Vermutung Doucets und der Randglosse von Vat. lat. 692.
Bei P 2 jedoch erscheint es als unverständlich, daß die zu Beginn als „zutreffend" gegebene Antwort anschließend wieder abgelehnt wird (dico tamen). Handelt es sich vielleicht auch in P 2 schon um eine überarbeitete Form dieses Kommentares – aber dann bliebe das „convenienter" zuvor unerklärlich – oder kommt im „Dico tamen" etwa die eigene, kritische Meinung des Scholars zum Ausdruck, dem die Verurteilung nicht unbekannt sein mußte, und welcher hier die rechte Lehre ergänzend zugefügt hat? Das würde aber voraussetzen, daß auch dieser Teil der Reportatio von P 2 nicht aus erster Hand stammt, sondern daß ihn der Scholar erst nach der Verurteilung von 1244 aus anderen Kollegmitschriften zusammengestellt und gegebenenfalls auch abgeändert hat. Die Tatsache, daß zudem in P 2 Pagus selbst zweimal zitiert wird, legt die gleiche Vermutung nahe.
So wird im Kommentar zur Distinctio 3 des zweiten Sentenzenbuches in P 2 Pagus selbst als Vertreter einer weiteren, zu Paris verurteilten These[41]) angeführt, und seine Meinung wird als Irrtum abgelehnt[42]). P 1 dagegen erwähnt sofort die zu Paris definierte, richtige Lehre, daß die abgefallenen Engel nicht von Anbeginn böse waren, sondern erst – nachdem sie als gute Engel geschaffen waren – durch ihre Sünde böse geworden sind[43]). Pagus dürfte also auch hier einst die irrige Anschauung vertreten haben.
Das zweite Paguszitat von P 2 findet sich in lib. II dist. 24, wo entsprechend der 10. zu Paris definierten These[44]) erklärt wird, daß Gott den ersten Menschen

[39]) I dist. 10: Et forte hoc intendebat dicere magister W i l l e l m u s dicens hanc esse falsam: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, si per verbum significetur dilectio naturalis, veram autem, si per verbum significetur dilectio gratuita (Padua, Bibl. Ant. 139 f. 17rb). – Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, lib. I cap. 7 q. „de processione qua Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio" (Paris 1500 f. 18ra–19ra).
[40]) M ü n s t e r, Univ. 257 f. 72vb–73va: Aliter secundum P a g u m : ... *Spiritus Sanctus dupliciter potest considerari,* vel prout est extremum vel *prout est nexus Patris et Filii. Prout est nexus,* sic se habet *in ratione medii* ... Amor enim in ratione medii non procedit a Patre et Filio, sed procedit a Patre in Filium ut ab amante in amatum, et secundum hanc rationem Spiritus Sanctus est Spiritus Filii, sed non a Filio. Et secundum hanc considerationem locuti sunt Graeci ... Unde patet quod Graeci non contradicunt Latinis nec econverso ... (Nach V. D o u c e t, Prolegomena 208 a u. b). Das zweite Paguszitat aus I dist. 9, welches sich in der gleichen Hs findet, konnte weder in P 1 noch in P 2 aufgefunden werden.
[41]) Quintus, quod malus angelus in principio suae creationis fuit malus et numquam fuit nisi malus. – Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus, quod bonus creatus sit et post peccando factus sit malus (D e n i f l e I n. 128 p. 171).
[42]) Paris, Bibl. Nat. lat. 15652 f. 54rb lin. 9: ... et tangit opinionem P a g i, quod quidam fuerunt statim mali. Sed hoc error.
[43]) Padua, Bibl. Ant. 139 f. 73va: Hic quaerit magister, utrum a principio suae creationis angeli apostatae fuerunt mali, quod quidem videtur. ... Ad quod potest dici, quod non est simile, quia in pueris non est malitia actualis sed originalis. Angeli vero peccantes peccant malitia actuali. Malitia vero actualis non potest simul existere tempore cum eo, cuius est malitia. Et ideo non potuerunt angeli in principio suae conditionis esse mali, sed mali facti sunt postea avertendo se ab eo, a quo facti sunt.
[44]) Dicimus, quod malus angelus numquam habuit, unde stare posset, nec etiam Adam in

anfänglich zwar keine gratia gratum faciens, wohl aber eine gratia gratis data verliehen hätte[45]).

P 1 gibt in kürzerer Form und ohne das Paguszitat die gleiche Lösung[46]), die sich hier auch mit der Lehrmeinung von Odo R i g a l d u s deckt[47]).

Für die 10. verurteilte These finden wir also weder in P 1 noch in P 2 irgendeinen Anhaltspunkt dafür, daß dieser Satz einmal von Pagus selbst vertreten worden ist. – Außer diesen beiden Paguszitaten des zweiten Buches in P 2 wird in lib. I dist. 3 auf Albertus Magnus Bezug genommen[48]). Auch dieses Zitat findet sich nicht in P 1. Sollte Albertus Magnus, wie heute von einem Teil der Forscher angenommen wird, erst im Schuljahr 1244–45 mit der Sentenzenlesung zu Paris begonnen haben[49]), müßte man die Zusammenstellung der Sentenzenniederschrift von P 2 auch noch hinter dieses Jahr oder frühestens in dieses Schuljahr verlegen. Gerade diese Hinweise legen es nahe, auch Buch 1 und 2 der Pariser Kommentarniederschrift nicht als Kollegmitschrift, sondern als bloße Zusammenstellung des Scholars anzusehen, die er an Hand anderer Mitschriften der Vorlesung des Pagus, aber auch auf Grund von anderweitigen Unterlagen vorgenommen hat. Daraus würden sich auch die textlichen Abweichungen der beiden Hss erklären. Nur eine eigene, eingehendere Untersuchung jedoch könnte genauer nachweisen, was in P 2 wirklich noch Lehrmeinung von Johannes Pagus ist und was bereits Eigenzugaben des Scholars sind.

Pelster vermutet, daß auch die Quästion über die Auferstehung aus der Sammelhandschrift Douai 434 I f. 58r, die einem Magister Johannes zugeteilt wird, von Pagus stammen könne[50]). – Aber die Fragestellung dieses Textes, ob die Auferstehung natürlich oder in wunderbarer Weise geschieht, ist P 1 und P 2 unbekannt[51]). Außerdem entstand jene Quästionensammlung sicherlich bereits in der

---

statu innocentiae. – Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus, quod uterque habuit, unde posset proficere (D e n i f l e I n. 128 p. 171).

45) Paris, Bibl. Nat. lat. 15652 f. 59va: Dicendum quod Deus creavit eum *in gratia* scilicet *gratis data non gratum faciente.* Prima est unde *posset stare,* secunda unde *possit proficere* ad perfectum. Exigitur unica gratia quantum ad statum et Augustinus appellabat gratuita a gratia gratis data, quae est contra peccatum. Alia directa est in opus bonum.

Ad aliud quod illa innocentia et rectitudo sunt quasi habitudines naturales, s e c u n d u m P a g u m hoc est gratis data.

46) II dist. 24. Padua, Bibl. Ant. 139 f. 97va: ... Et ostenditur, quod fuit creatus in gratia, *qua posset stare, non qua posset proficere.* ... Ad quod potest dici, quod primus homo fuit creatus *in gratia gratis data, non* in gratia *gratum faciente,* qua *potest* quis *proficere.*

47) Vgl. A. M. L a n d g r a f, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I, 1 (Regensburg 1952) 86.

48) Paris, Bibl. Nat. lat. 15652 f. 39ra lin. 5–6: Ad hoc Albertus distinguit ergo trinitatem creatam, quae est imago illius trinitatis increatae.

49) So V. D o u c e t, Prolegomena, 229 b, 236 b; F. S t e g m ü l l e r, *Repertorium* I n. 51. Dagegen setzen andere seine Sentenzenvorlesungen bereits auf die Jahre 1240–42. Vgl. M. D. C h e n u, *Maîtres et bacheliers,* 34; P. G l o r i e u x, *Répertoire* n. 6. D. Odon L o t t i n verlegt den Beginn des Sentenzenkommentares in das Jahr 1243 (O. L o t t i n, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* IV [Louvain – Gembloux 1954] 858).

50) F. P e l s t e r, a.a.O. 69. Die Quästion ist überschrieben: „Magister Johannes. Quaeritur de resurrectione an sit naturalis vel miraculosa".

51) IV dist. 43, Padua. Bibl. Ant. 139 f. 243va: POSTREMO DE CONDITIONE RESURRECTIONIS etc. Quoniam homo *regeneratione* duplici indiget quantum ad animam et quantum ad corpus, quia in superioribus habitum est *de regeneratione* hominis secundum *animam,* quae fit *per ecclesiae sacramenta,* in parte ista determinat de regeneratione hominis quantum *ad corpus, quae* quidem fiet in fine mundi *per* immutationem corporum corruptibilium et passibilium et immortalitatem. *Et dividitur* ista pars *in tres partes, in* quarum *prima* determinatur *de resurrectione* mortuorum ... Ista prima pars dividitur: primo enim ostenditur, quod resurrectio sit *auctoritatibus* Sacrae Scripturae veteris scilicet et novi testamenti. Deinde determinatur *de causa* effi-

ersten Hälfte der dreißiger Jahre (1231–1236)[52]). Der Verfasser jener Quästion wird also nicht in Johannes Pagus, sondern in einem anderen „Magister Johannes" gesucht werden müssen.
Dagegen bestätigen uns P 1 und P 2 immer wieder die gute Aristoteleskenntnis des Johannes Pagus[53]). Wenn auch die Verurteilung von 1244 eine Ausbreitung seiner Lehrmeinung beeinträchtigt haben mag, so war dennoch sein Einfluß größer, als es die beiden Hss – die einzigen Zeugen seines Sentenzenkommentares – ahnen lassen. Außer der genannten Hs von Münster haben auch die anonymen Sentenzenglossen der Hs Vat. lat. 691 den Kommentar des Pagus benutzt oder seine Lehrmeinung aus Exzerpten gekannt und – wo sie irrig war – abgelehnt[54]).

## Zusammenfassung

1. In der Hs Padua, Bibl. Ant. 139 (= P 1), besitzen wir eine anonyme Sentenzenrandglosse zu allen vier Büchern des Lombarden. Diese Glosse stammt aus dem 13. Jahrhundert und lehnt sich inhaltlich wie auch textlich stark an an die dem Johannes Pagus zugeschriebene Sentenzenniederschrift der Hs Paris, Bibl. Nat. lat. 15 652 (= P 2). P 1 erweist sich gegenüber P 2 als ausführlicher und übersichtlicher geordnet und gibt bei Zitaten gelegentlich den Text der Vorlage genauer wieder.
2. Der Verfasser von P 1 erklärt selbst, daß er in seiner Stellungnahme zu dem trinitarischen Streit zwischen Griechen und Lateinern früher einmal einen Lösungsversuch vertreten habe, der sich schlecht halten läßt.
3. Dieser gleiche Lösungsversuch findet sich unter den zu Paris 1241 und 1244 verurteilten zehn Thesen, welche von der Hs Vat. lat. 692 als „errores Pagi" bezeichnet werden. – Die Hs Münster, Univ. 257, zitiert ebenfalls diesen Lösungsversuch und schreibt ihn namentlich Pagus zu.

---

ciente *resurrectionis*. Tertio determinatur proprietas hominis resurgentis quantum ad animam. Quarto proprietas eius quantum ad corpus. –
IV dist 43. Paris, Bibl. Nat. lat. 15652 f. 105rb: POSTREMO Iste quartus liber, qui erat de generatione hominis et *regeneratione* eius divisus sicut in partes supra determinatum est *de regeneratione* eius quoad *animam per sacramenta ecclesiae,* hic *quoad corpus, quae* est *per* resurrectionem, de qua ... *Et dividitur in tres partes, in prima de resurrectione* hominum ... Prima tractat de resurrectione et quaerit *causam resurrectionis,* secundo tempus, tertio quorum, quia mortuorum. Ostendit ergo hoc *per auctoritates* et Veteri Testamenti et Novi Testamenti.

52) P. Glorieux, *Les 572 questions du manuscrit de Douai 434,* in: Rech. Théol. anc. méd. 10 (1938) 260.

53) Die Aristoteleszitate werden auch von P 1 gelegentlich genauer angegeben als von P 2. Vgl. in dist. 1 libri II: Padua, Bibl. Ant. 139 f. 70vb: ARISTOTELES vero duo principia dixit, materiam et speciem et tertium operatorium scilicet agentem ... In primo Physicarum dixit *tria principia* mobilis, *materiam, formam et privationem.* – Sed notandum, quod *non est inconveniens* ponere *plura principia* alicuius vel ad aliquid. Sed ponere plura principia *absolute,* quorum neutrum est ab altero *principio, est inconveniens* et hoc modo negant expositores Sacrae Scripturae esse plura principia.
Paris, Bibl. Nat. lat. 15652 f. 53rb: Dicit, quia *non est inconveniens plura principia* esse. – *Sed absolute ponere esset inconveniens* scilicet plura principia sine *principio,* quia unusquisque compositum habet plura principia. Et PHILOSOPHUS ponit *tria principia, materiam, formam et privationem.*

54) V. Doucet, Prolegomena, 208 b–209 a. Doucet führt hier auch den Text über den trinitarischen Meinungsstreit zwischen Griechen und Lateinern an aus Vat. lat. 691 f. 15rb, welcher im Auszug die irrige Lehrmeinung von Johannes Pagus anführt und sie dann ablehnt. – Diese Sentenzenglossen wurden einst fälschlich Guerricus de S. Quintino zugeschrieben (Vg. A. Fries, *De Commentario Guerrici de S. Quintino in libros Sententiarum,* in: Arch. Frat. Praed. 5 [1935] 326–340. – Dagegen A. Landgraf, *Bemerkungen zum Sentenzenkommentar des Cod. Vat. lat. 691,* in: Franzisk. Studien 26 [1939] 183–190).

4. Daraus läßt sich schließen, daß in P 1 ein Werk des genannten Johannes Pagus vor uns liegt, und zwar in einer von ihm eigens vorgenommenen, verbesserten Auflage. Diese Überarbeitung seiner Sentenzen muß offensichtlich nach der Verurteilung aus dem Jahre 1244 entstanden sein. Pagus hat sich also dem Urteilsspruch seiner vorgesetzten kirchlichen Behörde unterworfen.
5. Größere textliche Differenzen zwischen P 1 und P 2 erklären sich teils daraus, daß P 1 bereits eine überarbeitete Auflage der Sentenzenvorlesung ist, teils aber auch aus der Tatsache, daß wir in P 2 nur eine Reportatio vor uns haben. – Die in P 2 vorliegenden namentlichen Zitate aus den Sentenzenerklärungen des Albertus Magnus und aus Pagus selbst legen jedoch die Vermutung nahe, daß P 2 nicht eine Reportatio aus erster Hand ist, sondern daß der Pariser Scholar – der Kompilator der gesamten Hs P 2 – aus Kollegheften seiner Mitstudenten die Sentenzenerklärung des Johannes Pagus übernommen hat und dazu noch andere Quellen mit verarbeitet hat. Ein letztes Urteil über den literarischen Wert von P 2 muß einer gründlichen, eigenen Untersuchung überlassen werden[55]).

[55]) Im Rahmen einer größeren Arbeit über die Lehre von den Umständen (circumstantiae) der menschlichen Handlung in der Theologie des Mittelalters werde ich noch einmal ausführlich auf beide Hss zu sprechen kommen.

# Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg

Von Georg Schwaiger, München

„In unseren Tagen ist die Welt wie ein Theater: Alle Augenblicke bekommt sie ein neues Aussehen." Diese Worte schrieb Karl Joseph von Riccabona, der Sailerfreund und spätere Bischof von Passau, 1809 an seinen Bruder[1]). Die Zeitgenossen selbst fanden sich oft kaum mehr zurecht im jähen Wechsel der sich überstürzenden Ereignisse. Der Brand der Französischen Revolution hatte weder am Rhein noch an den Pyrenäen oder Alpen haltgemacht. In Deutschland zeigten sich die unmittelbaren, wenn auch keineswegs überraschenden Folgen in der großen Säkularisation der Jahre 1802/03 und in der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches 1806. Die abendländische Welt zitterte vor den Schrecken der Revolutionstruppen und unter der harten Faust Napoleons. Nicht nur eine tausendjährige Reichs- und Kirchenverfassung stürzte. Die ganze feudale Gesellschaftsordnung wurde zerschlagen: ein sichtbarer Ausdruck des gewaltigen Umbruches, der sich im Geistesleben seit langem angekündigt hatte. Mitten in diesem Wirbel, da Staaten von heute auf morgen entstanden und wieder versanken, steht die allem Lärm und aller rohen Gewalt zutiefst abholde Gestalt des deutschen Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg. Er war der letzte Kurfürst und Erzbischof von Mainz, der letzte Kurerzkanzler des Reiches, der erste und letzte Erzbischof von Regensburg, der letzte Fürstbischof von Worms und Konstanz. Er stand am Ende einer Epoche. Seine ganzen reifen Mannesjahre aber war er immer von neuem bemüht, wie kein zweiter weltlicher oder geistlicher Fürst Deutschlands, die Kirche in Deutschland zu retten, wieder zu bauen und hinüberzuführen in die neue, so völlig veränderte Zeit. Daß er mit all seinen Plänen und Versuchen scheiterte, bildet die tiefe Tragik seines Lebens. Daß die kirchenpolitische und theologische Entwicklung des 19. Jahrhunderts rasch fortschreitend seinem Denken und Handeln entgegengesetzt verlief, ließ ihn schon zu Lebzeiten, noch mehr aber nach seinem Tod, zu einer der umstrittensten Persönlichkeiten des frühen 19. Jahrhunderts werden.

Katholische Schriftsteller des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts haben meist an Dalberg wenig Gutes gesehen. Noch schärferen Angriffen sah sich sein vertrauter Freund ausgesetzt, der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr

---

[1]) Aloys Halser, *Bischof Karl Joseph von Riccabona und seine Zeit (1761–1839)* (Passau 1928) 7. Zur napoleonischen Zeit allgemein: Willy Andreas, *Das Zeitalter Napoleons und die Erhebung der Völker,* Heidelberg 1955. Josef Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit.* Bd. I: Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800–1846), München 1933. Luigi Salvatorelli, *Chiesa e stato dalla rivoluzione francese ad oggi,* Firenze 1955. – Werke und Aufsätze werden nur beim erstmaligen Zitieren mit vollem Titel genannt. Abkürzungen der benützten Archive: ADR = Archiv des Domkapitels Regensburg; GStAM = Bayerisches Geheimes Staatsarchiv München; HStAM = Bayerisches Hauptstaatsarchiv München; OAE = Bischöfl. Ordinariatsarchiv Eichstätt; OAM = Erzbischöfl. Ordinariatsarchiv München; OAP = Bischöfl. Ordinariatsarchiv Passau; OAR = Bischöfl. Ordinariatsarchiv Regensburg.

von Wessenberg. Dalberg wurde als Kreatur und Schleppenträger Napoleons gebrandmarkt, wobei man oft vergaß, daß soviele deutsche Kronen der napoleonischen Sonne ihren Glanz verdankten. Der schwerwiegendste Vorwurf gerade in kirchlichen Kreisen war, Dalberg habe aus maßlosem Ehrgeiz nach der Primatie Deutschlands und nach einer sogenannten romfreien deutschen Nationalkirche gestrebt. Noch 1933 stellte Kurt Walter[2]) letztere Behauptung auf. Es ist vor allem das Verdienst zweier Ordensleute, in dem Wust der unscharfen Begriffe und kritiklos weitergegebenen Meinungen größere Klarheit geschaffen und eine gerechtere Beurteilung Dalbergs in unserem Jahrhundert eingeleitet und vorangetrieben zu haben. Der erste ist Hubert (Beda) Bastgen, der 1946 als Benediktinermönch in Schäftlarn gestorben ist. 1917 veröffentlichte er seine grundlegende Arbeit: Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland[3]). Neben einigen Dokumentenveröffentlichungen und Aufsätzen beschäftigte er sich noch einmal ausführlich mit Dalberg in seinem letzten großen Werk: Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts[4]). An der Veröffentlichung einer angekündigten Studie „Dalberg und der Heilige Stuhl"[5]) hinderten ihn die Ungunst der Kriegsjahre und zuletzt der Tod. Der unbestreitbare Vorzug der Arbeiten Bastgens, seine breite Auswertung des Vatikanischen Archivs, wird jedoch gemindert durch erhebliche methodische Mängel. Die treffendste Beurteilung der schwer faßbaren Persönlichkeit Dalbergs bietet bis heute Hubert Becher S. J. in seiner ausgezeichneten Arbeit: „Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts[6])."
Neben der geschichtlichen Darstellung des Primas-Gedankens bringt Becher das dahintersteckende Anliegen weiter katholischer Kreise fein zur Sprache. Außer den genannten Werken verdient immer noch Erwähnung die große, von Einseitigkeiten und Fehlern freilich nicht freie Dalberg-Biographie des Freiherrn Karl von Beaulieu-Marconnay[7]), vor allem auch die umfängliche Arbeit des geistlichen Oberstudienrates Theodor Joseph Scherg: „Das Schulwesen unter Karl Theodor von Dalberg, besonders im Fürstentum Aschaffenburg 1803–1813 und im Großherzogtum Frankfurt 1810–1813[8])."
Karl Theodor, 1744 aus dem alten rheinischen Geschlecht der Reichsfreiherren von Dalberg geboren, war schon seiner Herkunft nach dem Reichsgedanken verpflichtet. Er schlug schon frühzeitig, und zwar völlig freiwillig, die geistliche Laufbahn ein; seine theologische Bildung blieb aber zeitlebens mangelhaft. Seine Neigung galt der Philosophie, der Rechtswissenschaft und allen „schönen Künsten". In kurmainzischen Diensten erlebte der junge Dalberg ein hochstehendes aufgeklärtes Staatswesen. Mit der größten Selbstverständlichkeit griff man hier auch auf die „alten Rechte" der Bischöfe und Metropoliten zurück, umso eher, seit der Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim[9]) – unter

---

[2]) *Hessen-Darmstadt und die katholische Kirche von 1803–1930,* Darmstadt 1933.
[3]) Paderborn 1917.
[4]) Nach den Akten des Wiener Nuntius Severoli und der Münchener Nuntien Serra-Cassano, Mercy d'Argenteau und Viale Prelà, sowie den Weisungen des römischen Staatssekretariates aus dem vatikanischen Geheimarchiv. 2 Teile. München 1940. Hier Teil II 984 f. die zahlreichen, meist kleinen Arbeiten über Dalberg.
[5]) *Bayern und der Hl. Stuhl,* I 233.
[6]) Kolmar (1943).
[7]) 2 Bände, Weimar 1879.
[8]) 2 Teile, München-Solln 1939.
[9]) Leo J u s t, *Hontheim.* Ein Gedenkblatt zum 250. Geburtstag: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 4 (1952) 204–216. Heribert R a a b, *Die Concordata Nationis Germanicae in*

dem Decknamen Justinus Febronius – 1763 sein folgenschweres Werk De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus veröffentlicht hatte. Die rasche Indizierung hatte die weite Verbreitung des Werkes nicht hindern können, und neuen Zündstoff lieferte zwei Jahrzehnte später die Errichtung einer Nuntiatur in München. Es war kein Zufall, daß der Mainzer Weihbischof Valentin Heimes 1786 die treibende Kraft des Emser Kongresses der deutschen Erzbischöfe wurde[10]). Die siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts, da Dalberg als Statthalter zu Erfurt den Thüringer Teil der Mainzer Lande verwaltete, wurden die glücklichste Zeit seines ganzen Lebens. In einem weiten Kreis gelehrter Schön- und Freigeister, in enger freundschaftlicher Verbindung mit dem benachbarten Musenhof von Weimar, konnte er hier sein ureigenstes Wesen entfalten[11]). Mit dem Optimismus und der freudigen Begeisterung, wie sie der Aufklärung vor allen Epochen der Geistesgeschichte zueigen waren, widmete er sich hier der Volksbildung und Volksbeglückung. Die große Politik der folgenden stürmischen Jahrzehnte warf ihn in das Gewühl brutaler Machtkämpfe und härtester Entscheidungen. Diesem rauhen Klima war Dalberg nicht gewachsen. Damit begann der unheilbare Zwiespalt in seiner Seele, die Tragödie in seinem Leben.

Mitten in den Wirren des Nuntiaturstreites und dem politischen Intrigenspiel um Fürstenbund und Reichsreform war Dalberg 1786, vor allem auf Betreiben der preußischen Regierung, zum Koadjutor des Mainzer Kurfürsten gewählt worden[12]). An Neujahr 1800 übernahm er die Leitung des Bistums Konstanz[13]), am 5. Juli 1802 trat er auch die Nachfolge in Mainz und Worms an. Damals befand sich aber das linke Rheinufer mit den Metropolen Mainz, Köln und Trier bereits seit vielen Jahren in französischer Hand. Napoleon hatte soeben mit dem Heiligen Stuhl ein Konkordat geschlossen, das die durch die Revolution beseitigte gallikanische Nationalkirche wiederherstellte, päpstliche Rechte fast völlig ausschaltete und auch die deutschen Sprengel links des Rheins dem französischen Kirchenverband eingliederte. Zu dieser Zeit war die Säkularisation der geistlichen Territorien Deutschlands eine beschlossene Sache. Dalberg hatte das Unheil frühzeitig nahen sehen und sich deshalb schon 1787 als Koadjutor zu Mainz für einen engeren Zusammenschluß der „Deutschen Kirche" – dieser mehr staats- als kirchenrechtlich gebrauchte Ausdruck begegnet in dieser Zeit auf Schritt und Tritt, in Schreiben der Bischöfe, der Nuntien und in päpstlichen Breven[14]) – aus-

*der kanonistischen Diskussion des* 17. *bis* 19. *Jahrhunderts.* Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland, Wiesbaden 1956.

[10]) Karl Otmar von A r e t i n, *Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reichs.* Ein Beitrag zur Problematik der Reichsauflösung. Festgabe Joseph Lortz. Bd. II: Glaube und Geschichte (Baden-Baden 1958) 181–241, bes. 199–202 u. 214–234.

[11]) Vgl. S c h e r g I 14–51. Wilhelm S c h e r e r, *Karl von Dalbergs Verhältnis zu Friedrich von Schiller;* Verhandlungen des Hist. Vereins für Oberpfalz und Regensburg 61 (1909) 223–231. Ewald R e i n h a r d, *Karl von Dalberg als Schriftsteller;* Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft 58 (1938) 440–462. Über die weitere Tätigkeit und geistige Interessen Dalbergs: Arthur A l l g e i e r, *Martin Gerbert und Karl Theodor von Dalberg:* Freiburger Diözesan-Archiv 69 (1950) 66–91. Ferdinand K o e p p e l, *Karl von Dalbergs Wirken für das Hochstift Würzburg unter Franz Ludwig von Erthal:* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 17 (1954) 253–298.

[12]) A r e t i n, *Die Konfessionen,* 227–234.

[13]) E. F l e i g, *Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg und die Säkularisation des Fürstbistums Konstanz:* Freiburger Diözesan-Archiv 29 (1928) 250–293; Ferdinand K o e p p e l, *Dalberg und die Säkularisation des Bistums Konstanz:* Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 102 (1954) 407–413.

[14]) Vgl. B e c h e r, *Der deutsche Primas,* 29; B a s t g e n, *Bayern und der Hl. Stuhl,* I 74, 87, 92; dazu päpstl. Breve an Dalberg, Rom, 15. Juli 1803 („ordo in ecclesia germanica"): GStAM

gesprochen. Ihm schwebte damals eine deutsche Kirche unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Mainz vor, die in vollem Einklang in sich und mit dem ersten Sitz der Christenheit lebt. „Cet accord conservera les droits du St. Siège en Allemagne sans léser ceux de l'Église Germanique", schrieb er am 3. Mai 1787 dem Mainzer Kurfürsten Friedrich Karl von Erthal. Angesichts des Nuntiaturstreites führte er bittere Klage, daß der römische Hof versuche, Uneinigkeit zwischen Erzbischöfen und Bischöfen zu stiften, wo doch nur Einigkeit die Kirche stark und verehrlich mache[15]). An der hier geäußerten Auffassung über das Verhältnis der deutschen Kirche zum Papsttum hielt Dalberg sein ganzes Leben hindurch fest. Diese Auffassung entsprach den Lehren der meisten französischen und deutschen Kanonisten der Zeit[16]).

Nach dem Frieden von Lunéville (1801) setzte in Paris ein unwürdiges Feilschen ein. Jeder deutsche Fürst bemühte sich, einen möglichst großen Anteil „aus dem Schoße des Reiches" – gemeint waren der geistliche Besitz und die kleineren weltlichen Territorien – zu erlangen. Das Fehlen einer einheitlichen, machtvollen Vertretung der geistlichen Fürsten, etwa eines die deutsche Kirche repräsentierenden Primas, rächte sich bitter. Kurzsichtige Sonderinteressen drängten sich rasch in den Vordergrund. Schon dem Kurfürsten von Erthal, der doch der erste Prälat des Reiches war, ging es bei den Vorverhandlungen zur Säkularisation hauptsächlich um sein eigenes Land. Sein Koadjutor Dalberg aber stellte sich als Fürstbischof von Konstanz an die Spitze einer Verbindung der Fürstbistümer Konstanz, Freising, Regensburg, Eichstätt, Würzburg und Speyer. Aber der Zusammenhang war nur lose, zuviel kostbare Zeit verstrich mit dem umständlichen „gegenseitigen Benehmen" und schließlich scheiterten alle Bemühungen an der hemmungslosen Ländergier der deutschen Fürsten, an der zielsicheren Politik Napoleons und an der Uneinigkeit der geistlichen Fürsten selbst. Die Zeit der Priesterstaaten war mit dem neuen Jahrhundert abgelaufen[17]).

Dalberg konnte 1802 nur noch die rechtsrheinischen Reste des Mainzer Kurstaates übernehmen[18]). Zu dieser Zeit war der Kölner Erzstuhl erledigt und durfte nicht mehr besetzt werden[19]). Der Trierer Kurfürst Klemens Wenzeslaus von Sachsen[20]), ein weicher, verträumter Prälat des sterbenden Rokoko, war längst in sein Nebenbistum Augsburg und zu seinen Verwandten nach Dresden geflüchtet. Der vierte der großen deutschen Metropoliten, der energische Salzburger

---

Kasten schwarz 566/89. Anläßlich des Wiener Kongresses 1814/15 richtete Fürstbischof Stubenberg von Eichstätt, der in scharfem Gegensatz zu Dalbergs Bestrebungen stand, zahlreiche Schreiben an den Kardinallegaten Consalvi; immer wieder tritt er darin für die Wiederherstellung der „deutschen Kirche" oder „deutschen Nationalkirche" ein. OAE c 38.

[15]) Becher, *Der deutsche Primas,* 38 f.

[16]) Fritz Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum:* Hist. Zeitschrift 111 (1913) 495–581.

[17]) Vgl. Becher, *Der deutsche Primas,* 40–49.

[18]) Ludwig Andreas Veit, *Der Zusammenbruch des Mainzer Erzstuhles infolge der französischen Revolution,* Mainz 1927.

[19]) Max Braubach, *Max Franz von Österreich, letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster,* Münster 1925. G. J. Jansen, *Kurfürst-Erzbischof Max Franz von Köln und die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit* (Phil. Diss.) Bonn 1933. Johann Christian Nattermann, *Das Ende des alten Kölner Domstiftes,* Köln 1953.

[20]) Hildebrand Troll, *Kurfürst Klemens Wenzeslaus (1739–1812):* Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben, hg. von Götz Frhr. von Pölnitz, Band II (München 1953) 302–325. Leo Just, *Clemens Wenzeslaus, der letzte Kurfürst von Trier:* Jahrbuch der Vereinigung „Freunde der Universität Mainz" (1954) 50–60.

Fürsterzbischof Hieronymus Reichsgraf von Colloredo[21]), hatte sich vor den anrückenden Franzosen nach Wien und Brünn zurückgezogen. Seit geraumer Zeit liefen bereits Sonderverhandlungen zur Erhaltung eines geistlichen Kurerzkanzler-Staates. Dalberg zeigte sich ehrlich bemüht, die allgemeine Rettung der Kirchenverfassung und die eigene Selbsterhaltung vereint anzustreben. Doch 1802 war es dazu bereits zu spät. Er wies seine Gesandten zu größerer Festigkeit an. Dadurch bereitete er den französischen Plänen nicht geringe Schwierigkeiten. Talleyrand drohte, der Erste Konsul werde bei längerer Widersetzlichkeit Dalbergs die letzte geistliche Kur dem Erzherzog Anton von Österreich geben. Nachdem auch der Versuch, wenigstens die drei geistlichen Kurfürsten zu retten, gescheitert war, mußte sich Dalberg in eine unvermeidlich erscheinende Entwicklung fügen. Man hatte sich seit längerer Zeit mit dem Gedanken vertraut gemacht, die geistlichen Verfassung der deutschen Kirche könne ja nach Einziehung der Güter ungestört erhalten bleiben. Welch große Hoffnungen damals edelste Geister auf Dalberg setzten, beweist das Zeugnis Johann Michael Sailers; am 9. September 1802 schrieb er an seinen Freund und Schüler Wessenberg: „Wenn der Saekularisationsdämon ausgespukt hat, müssen wir aus den Ruinen eine Kirche bauen, sprechen die Engel, – die Bischöfe meine ich. Wer wünscht nicht, daß sie ohne Ruinen gebaut würde und schon gebaut wäre! ... Wohl der Deutschen Kirche, wenn ihr Dalberg gerettet wird und Dalberge nachwachsen[22])."

Von Rom war in dieser großen Not der deutschen Kirche keine Hilfe zu erwarten. Der politische Einfluß des Papsttums war im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus und vollends im Jahrhundert der Aufklärung immer mehr ausgeschaltet worden. Der vergebliche Bittgang Pius' VI. an den Wiener Kaiserhof hatte die Ohnmacht des Papsttums vor aller Augen gezeigt. Um die Jahrhundertwende befand sich nun der Heilige Stuhl selbst in größter äußerer Bedrängnis. Nach schweren vorangegangenen Bedrückungen hatten französische Revolutionstruppen 1798 Rom besetzt; die Republik wurde ausgerufen, Pius VI. für abgesetzt erklärt und in die Verbannung geführt, wo ihn bald der Tod erlöste. Die Wahl Pius' VII. (1800–1823) fand unter österreichischem Schutz in Venedig statt. Bis zur Abdankung Napoleons mußte dieser Papst eine Reihe brutalster Gewalttaten hinnehmen[23]). Von dieser äußeren Unmöglichkeit einer wirksamen Hilfeleistung abgesehen bestand zum deutschen Episkopat seit den febronianischen Wirren und dem Nuntiaturstreit ein gespanntes Verhältnis. So mancher mochte in der Vernichtung der stolzen Reichsbistümer die wohlverdiente Strafe des Himmels für den Episkopalismus der Emser Punktatoren sehen[24]). Noch 1805 hat nach dem Bericht des Uditore Troni wohl ein Kurienkardinal glatt herausgesagt, man müsse in Deutschland erst alles „Hals über Kopf gehen lassen", ehe der Heilige Stuhl wirksam eingreifen könne[25]).

---

[21]) Joseph Mack, *Die Reform- und Aufklärungsbestrebungen im Erzstift Salzburg unter Erzbischof Hieronymus von Colloredo.* Diss. München 1912. Josef Schöttl, *Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus von Colloredo im Zeitalter der Aufklärung,* Hirschenhausen 1939 (Diss. Salzburg).

[22]) Hubert Schiel, *Johann Michael Sailer, Briefe,* Regensburg 1952. S. 256. Vgl. auch Fridolin Amann, *Die Beziehungen zwischen Sailer und Wessenberg:* Freiburger Diözesan-Archiv 69 (1950) 186–203.

[23]) Else Hocks, *Napoleon und Pius VII.,* Freiburg i. B. 1949.

[24]) Anton Doeberl, *Die Säkularisation und die päpstliche Diplomatie 1798–1803:* Historisch-politische Blätter 153 (1914) 759–770.

[25]) Bastgen, *Bayern und der Hl. Stuhl,* I 249 f.

Der Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803[26]) hatte nur zu vollziehen, was Napoleon längst entschieden hatte. Von den vielen geistlichen Reichsständen erhielten nur die Ritterorden der Deutschherren und Johanniter noch eine kurze Lebensfrist zugebilligt; im übrigen verblieb allein der Staat des Kurerzkanzlers Dalberg, neugebildet aus den beiden Fürstentümern Aschaffenburg und Regensburg und der Grafschaft Wetzlar. Festgelegt wurde die Neuordnung im § 25 des Reichsschlusses: „Der Stuhl zu Mainz wird auf die Domkirche zu Regensburg übertragen. Die Würden eines Kurfürsten, Reichserzkanzlers, Metropolitan-Erzbischofs und Primas von Deutschland bleiben auf ewige Zeiten damit vereinigt. Seine Metropolitangerichtsbarkeit erstreckt sich in Zukunft über alle auf der rechten Rheinseite liegenden Teile der ehemaligen geistlichen Provinzen von Mainz, Trier und Köln, jedoch mit Ausnahme der kgl. preußischen Staaten, ingleichen über die salzburgische Provinz, soweit sich dieselbe über die mit Pfalzbayern vereinigten Länder ausdehnt." Die preußischen und österreichischen Hoheitsgebiete waren also ausgenommen.

Diese kirchliche Ordnung erfolgte ausdrücklich nur von reichswegen. In Regensburg regierte zu dieser Zeit noch Fürstbischof Joseph Konrad Freiherr von Schroffenberg. Dalberg ließ ihm alle Rücksicht angedeihen und enthielt sich jeglicher Einmischung in die Regensburger Bistumsgeschäfte[27]). Als Schroffenberg schon am 4. April 1803 in Berchtesgaden starb, ließ Dalberg nach dem geltenden Kirchenrecht das Domkapitel in die kanonischen Befugnisse zur Bistumsverwaltung eintreten. Dieses wählte nun den Domdechanten, Konsistorialpräsidenten und Weihbischof Johann Nepomuk von Wolf zum Kapitularvikar, führte aber nach altem Brauch die Verweserschaft kollegial weiter. Mit der Ausübung der Gewalt wurde das bisher amtierende Konsistorium betraut. Das Domkapitel beeilte sich aber, Dalberg, dem weltlichen Herrn des Fürstentums Regensburg, auch die Administratio in spiritualibus des ganzen Bistums anzubieten; denn, meinte der Domdechant von Wolf, auch beim besten Willen und beharrlichsten Eifer könne das Kapitel auf sich gestellt im ungleichenKampf gegen die herrschenden Zeitgrundsätze gar leicht unterliegen[28]). Dalberg nahm die geistliche Verwaltung an unter der Bedingung, daß der Papst seine Bestätigung erteile[29]). Gleichzeitig wandte er sich selbst an den Heiligen Stuhl mit der Bitte, der reichsrechtlichen Übertragung des Mainzer Sitzes nach Regensburg kanonische Geltung zu verleihen.

Ob seines korrekten Vorgehens in der Wahl eines Kapitularvikars erntete Dalberg das Lob des Papstes[30]). Doch seine Bitte um die kanonische Translation löste schwierige Verhandlungen aus. Die Kurie zögerte – aus begreiflichen Gründen. Einmal war sehr vieles über den Bestand des neuen Erzbistums Regensburg ungeklärt, etwa die wichtige Frage, auf welche Weise das Metropolitankapitel zu bilden sei, da doch das alte Kapitel von Mainz in Aschaffenburg residierte und auch das Regensburger Domkapitel fortbestand. Schließlich wich der Papst dahin aus, Dalberg am 15. Juli 1803 bis zur vollständigen Regelung der deutschen

---

[26]) Protokoll der außerordentlichen Reichsdeputation. 6 Bände. Regensburg 1803. Anton Scharnagl, *Zur Geschichte des Reichsdeputations-Hauptschlusses von 1803:* Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft 70 (1951) 238–259. Text des Reichsschlusses bei Ferdinand Walter, *Fontes juris ecclesiastici antiqui et hodierni* (Bonn 1862) 138–186.

[27]) Protocolla consistorialia Ratisbon. Dezember 1802 bis April 1803. OAR.

[28]) Protokoll des Domkapitels Regensburg, 16. April 1803. ADR.

[29]) Protokoll des Domkapitels Regensburg, 3. Mai 1803. ADR.

[30]) Bastgen, *Bayern und der Hl. Stuhl,* I 223.

Kirchenangelegenheiten zum Administrator des Bistums Regensburg zu ernennen. Am 11. August 1803 trat Dalberg diese Administration wirklich an[31]). Er erbat sich treulich die Quinquennalfakultäten vom Papst. 1803 wurden sie ihm als Administrator, 1808 und 1814 als Erzbischof von Regensburg erteilt[32]). Als nach den Kriegswirren der napoleonischen Zeit der Friede wieder eingekehrt war, ließ Dalberg im Oktober 1816 einen Statusbericht über das Bistum Regensburg verfassen. Er beauftragte den Abbé Paul Dumont, den ständigen Berater der Kurie und der Nuntien in deutschen Angelegenheiten, für ihn die kanonische Visitatio ad limina zu leisten[33]). Bei dieser Gelegenheit wurden dem Erzbischof erneut die üblichen Quinquennalfakultäten vom Papst erteilt[34]).

Außer einem unzweifelhaften Mißtrauen gegen Dalberg war es vor allem die Haltung der bayerischen Regierung, die 1803 das Zögern des Papstes veranlaßte. Unverzüglich hatte nämlich Bayern den Kampf gegen Dalberg aufgenommen. Kurfürst Max Joseph[35]) und sein dirigierender Minister Montgelas erstrebten nach den Grundsätzen des kirchenrechtlichen Territorialismus der Zeit eine streng geschlossene Landeskirche unter einem bayerischen Erzbischof[36]). Obendrein waren sie durch die Existenz des Fürstentums Regensburg mitten im Land schwer verärgert[37]). Seit Dalberg reichsrechtlich Erzbischof von Regensburg und Primas war, arbeitete die bayerische Regierung an der Kurie gegen ihn, ohne sich selber im mindesten um bischöfliche oder päpstliche Rechte zu kümmern. Schon 1803 sprach Freiherr von Gravenreuth, der bayerische Gesandte in Wien, dem Nuntius Severoli gegenüber vom „Patriarchen" Dalberg[38]). Casimir von Häffelin[39]), der zwielichtige bayerische Gesandte beim Heiligen Stuhl, benützte jede Gelegenheit, Dalberg in Rom zu verdächtigen und ihm schismatische Bestrebungen zu unterstellen. In einer Note an Kardinalstaatssekretär Consalvi vom 17. Februar 1804 erinnert Häffelin zuerst an das Schreckgespenst des Emser Kongresses und fährt dann fort: „Qui peut répondre qu'un Électeur Archichancelier, Métropolitain et Primat, rivêtu lui seul de tous les pouvoirs ecclésiastiques, ne se déclare Chef ou Patriarche de l'Église Germanique? Cette perspective, quelqu' éloignée qu'elle puisse être, mérite toute l'attention et toute la sollicitude du St. Siège. Si un seul métropolitain ou un Primat réunit tous les évêques d'Allemagne, quelle influence restera-t-il au Souverain Pontif sur les aliénations de l'Église de Germanie?" – Gleichzeitig schreibt Häffelin an Kardinal Fesch, den französischenBotschafter in Rom, ein Erzkanzler könne im westlichen Kaiserreich dieselben Spaltungen hervorrufen, wie man sie im Osten erlebt habe. Noch unverblümter hetzt Häffelin in seiner Note an Consalvi vom 26. Juli 1805:

---

[31]) OAR. Bischofsakt Dalberg. – HStAM. Staatsverwaltung 3260.
[32]) Originale im Bischofsakt Dalberg. OAR.
[33]) Relatio super statu ecclesiae et dioeceseos Ratisbonensis. Oktober 1816 (Entwurf); Ermächtigung Dalbergs für Dumont: Regensburg, 22. Oktober 1816. OAR: Visitatio lim. 1816.
[34]) Erwähnt im Breve Pius' VII. an das Domkapitel Regensburg v. 7. Mai 1817. OAR. Bischofsakt Joh. Nep. von Wolf.
[35]) Adalbert Prinz von Bayern, *Max I. Joseph von Bayern, Pfalzgraf, Kurfürst und König,* München 1957.
[36]) Ludwig Ebert, *Der kirchenrechtliche Territorialismus in Bayern im Zeitalter der Säkularisation,* Paderborn 1911. Ludwig Doeberl, *Maximilian von Montgelas und das Prinzip der Staatssouveränität,* München 1925.
[37]) Bericht des bayerischen Gesandten Alois von Rechberg aus Regensburg, 14. Juni 1803. GStAM. MA III Bayerische Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhl 1.
[38]) Bastgen, *Bayern und der Hl. Stuhl,* I 43.
[39]) Karl Schottenloher, *Der bayerische Gesandte Kasimir Haeffelin in Malta, Rom und Neapel (1796–1827):* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 5 (1932) 380–415.

Durch Errichtung eines bayerischen Erzbistums wirke der Papst dem drohenden Schisma entgegen – „le schisme dont l'église d'Allemagne est menacée dès le moment, que toute l'autorité ecclésiastique est confiée à un seul métropolitain; ... il est à prévoir qu'il ne se passera un siècle et peut-être pas un demi siècle que l'Église Germanique sera séparée de celle de Rome[40])."

Namentlich durch die Bemühungen Dalbergs war der § 62 des Reichsdeputations-Hauptschlusses zustandegekommen, der die Verfassung der katholischen Kirche Deutschlands retten sollte: „Die erz- und bischöflichen Diözesen verbleiben in ihrem dermaligen Zustande, bis eine andere Diözesaneinrichtung auf reichsgesetzliche Art getroffen sein wird, wovon dann auch die Einrichtung der künftigen Domkapitel abhängt." Die „bisherige Religionsübung eines jeden Landes" sollte gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein, auch sollte jeder Religion der Besitz und Genuß des Ortskirchenvermögens, der Schulstiftungen usw. nach Vorschrift des Westfälischen Friedens ungestört verbleiben (§ 63). Die kirchliche Verfassung Deutschlands, das ius dioecesanum der Bischöfe sollte nach dem Reichsgesetz ungeschmälert erhalten bleiben. Immer wieder beriefen sich später die bischöflichen Ordinariate auf diesen Passus. Die Tendenz der Regierungen ging jedoch dahin, in der Säkularisation nicht nur die Überführung des kirchlichen Besitzes in die weltliche Hand, sondern einen vollendeten Umsturz der kirchlichen Verfassung zu sehen und entsprechend zu handeln. Es zeigte sich bald, daß die deutsche Kirchenverfassung in mehr als tausend Jahren sich zu eng an den Besitz gebunden hatte, als daß die plötzliche, gewaltsame Trennung des Weltlichen vom Geistlichen hätte gelingen können. Das beginnende 19. Jahrhundert ist die Zeit des staatskirchenrechtlichen Territorialismus, der vollendeten Staatskirchenhoheit. Nach Auflösung des alten Reichsverbandes, die ja tatsächlich schon durch die Säkularisation der geistlichen Fürstentümer erfolgte, waren die Bistümer den jeweiligen Landesherren schutzlos preisgegeben. Fast alle der alten Domkapitel lösten sich auf oder wurden vom Staat gewaltsam aufgelöst. Die Bischofsstühle verwaisten. 1818, als auch Dalberg gestorben war, lebten im rechtsrheinischen Deutschland außer Österreich nur noch drei der alten Oberhirten: Franz Egon von Fürstenberg, Fürstbischof von Hildesheim († 1825)[41]), Joseph von Stubenberg, Fürstbischof von Eichstätt († 1824)[42]), und Leopold Leonard von Thun, Fürstbischof von Passau († 1826). Alle drei waren hochbetagte, gebrechliche Greise, von denen obendrein der Passauer Oberhirt sein Bistum seit 1804 nicht mehr betreten hatte[43]). Der tatsächliche Stand der alten Bistümer bei Abschluß der späteren Landeskonkordate offenbarte am deutlichsten, daß 1803 auch die deutsche Kirchenverfassung den Todesstoß erhalten hatte. Mit Ausnahme der Habsburger Lande hatte man den „dermaligen Zustand" nirgends aufrechterhalten, ja vielerorts war er kaum mehr zu erkennen.

Um die Verwirrung vollzumachen, war der Verkehr der Bischöfe und ihrer Ordinariate mit dem Heiligen Stuhl von den Landesherren entweder unterbunden oder er durfte doch nur über die Regierungsstellen gehen. Infolge der Ver-

[40]) GStAM. MA III Bayerische Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhl 1.

[41]) Adolf Herte nennt ihn im Lexikon für Theologie und Kirche IV[1] 244 irrtümlich den letzten deutschen Fürstbischof.

[42]) Eduard B u c k l, *Joseph Graf von Stubenberg, der letzte Fürstbischof von Eichstätt (1790–1802).* Phil. Diss., 1. Teil veröffentlicht im „Heimgarten", Beilage zur Eichstätter Volkszeitung – Eichstätter Kurier, 21. Jg. (1950) Nr. 2–15.

[43]) Der Bischof von Passau verließ noch im Säkularisationsjahr 1803 als tief gekränkter Reichsfürst sein Bistum und kehrte nur 1804 noch auf wenige Wochen zurück. Bis zu seinem Tod lebte er auf seinen böhmischen Gütern. OAP 5386, 256, 5533–5535.

gewaltigung des Papstes durch Napoleon konnte viele Jahre der Heilige Stuhl überhaupt nicht mehr angegangen werden. Der katholischen Kirche Deutschlands drohte die Aufsplitterung in eine Anzahl abgeschlossener Landeskirchen nach protestantischem Vorbild. Diese Bedrohung war umso gefährlicher, da seit 1803 die deutschen Landesfürsten mit wenigen Ausnahmen selbst lutherisch oder reformiert (calvinisch) waren. In dieser Entwicklung sah Dalberg zeitlebens die größte Gefahr für den Bestand der katholischen Religion in Deutschland.

Mit Schrecken stellte der Eichstätter Fürstbischof Joseph Graf von Stubenberg schon im September 1803 fest, daß die Säkularisation der geistlichen Staaten „hauptsächlich die Umwälzung der bisherigen Kirchenverfassung, der Hierarchie und folglich der katholischen Religion selbst" zum Zwecke habe. Er forderte die benachbarten Bischöfe auf, sich an den Herrn Kurerzkanzler zu wenden, der ja als einziger Bischof noch im Reichstag vertreten war[44]). Es hätte dieser Aufforderung nicht bedurft. Kaum war der Reichsdeputations-Hauptschluß ratifiziert, begann Dalberg im vollen Bewußtsein seiner schweren Verantwortung Konkordatsverhandlungen. Er vertraute darauf, daß ein Reichskonkordat in kurzer Zeit den erschütterten kirchlichen Verhältnissen wieder eine feste Ordnung geben werde. Von 1803 bis 1805 berieten darüber Vertreter Kaiser Franz II. und des Kurerzkanzlers zusammen mit dem päpstlichen Nuntius in Wien. Dalberg hatte zwei enge Vertraute, den Mainzer Weihbischof Karl Joseph von Kolborn und den Mainzer Domherrn Friedrich Lothar von Stadion, einen Bruder des österreichischen Ministers, entsandt. Immer wieder drängte er zum baldigen Abschluß des Konkordates. Es ging ihm keineswegs um ehrgeizige eigene Machtpläne. Schon 1803 hatte er dem bayerischen Gesandten Häffelin vor dessen Abreise nach Rom erklärt: Wenn Seine Päpstliche Heiligkeit Bayern einen eigenen Erzbischof geben wolle, habe er nichts dagegen[45]). Bei den Wiener Verhandlungen ließ er den Vertretern des Papstes ausdrücklich sagen, er wolle selbst auf den Titel eines Primas verzichten, wenn das Wohl der Kirche es erheische. Aber Dalberg hielt es für das Wohl der deutschen Kirche für geboten, daß sie nach Verlust ihres äußeren Glanzes wenigstens eines bewahre: ihre Einheit! Darum stellte er sich auch gegen Sonderkonkordate mit einzelnen Fürsten. Und er erreichte in dieser ersten Periode der Konkordatsverhandlungen, daß Rom sich nach einigem Schwanken für den Plan eines Reichskonkordates entschloß und nun, vor allem gegen die Wünsche Bayerns und Preußens, daran festhielt[46]).

Große, jedoch vergebliche Hoffnungen setzte der Kurerzkanzler auf eine persönliche Unterredung mit Pius VII. in Paris 1804/05. Dalberg war von Napoleon mit dringlichen Worten zur Kaiserkrönung eingeladen worden. Die bedenklich erscheinende Einladung war durch die Versicherung schmackhafter gemacht worden, daß es dort leicht sein werde, in unmittelbaren Verhandlungen mit dem Papst die deutschen Kirchenfragen zu klären. In dieser heiklen, äußerst peinlichen Situation glaubte sich Dalberg mit einer Unterscheidung helfen zu können: als Erzkanzler des Reiches habe er in Paris nichts zu tun, als Primas von Deutschland aber könne er es nicht abschlagen, in den dringlichen Umständen der Kirche mit

[44]) Schreiben an den Fürstbischof von Würzburg Georg von Fechenbach; Eichstätt, September 1803 (Entwurf ohne Datum, doch Expeditionsvermerk). OAE f 6.

[45]) Si Sa Sainteté vouloit donner un archêvêque à la Bavière, il n'avoit rien contre. Darüber gab Häffelin dem nach Deutschland reisenden Nuntius Genga ein schriftliches Zeugnis (Rom, 10. Oktober 1805). GStAM. MA III Bayerische Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhl 1.

[46]) Bastgen, *Bayern und der Hl. Stuhl,* I 1–107; ders., *Der Entwurf des Regensburger Erzbischofs Dalberg zu einem Konkordat für den Rheinbund und seine Ablehnung durch Rom:* 14. Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte (Metten 1940) 3.

dem Papst zu verhandeln[47]). Kurz vor seiner Abreise nach Paris schrieb Dalberg an den früheren Kölner Nuntius Annibale della Genga, den späteren Papst Leo XII., nach Rom: „Un motif de mon voyage sera d'offrir à Sa Sainteté l' hommage de ma vénération profonde et de Lui exposer l'état et les voeux des églises d'Allemagne. Pourrai-je espérer d'y voir M. Dellagenga et M. Sallinger[48]), qui jouissent à si juste titre de la confiance du St. Père, et conoissent à fond le droit public ecclésiastique et politique du Corps Germanique, pour accélérer l'important travail du concordat d'Allemagne, secondé par l'influence bienveillante de l'Empereur des François en sa qualité de puissant médiateur[49])."

Vom geschäftskundigen Weihbischof Kolborn begleitet ging Dalberg mit dem festen Vorsatz nach Paris, nur mit dem Papst zu verhandeln. In Verbindung mit dem Uditore Troni, der nach der Flucht der Nuntiatur aus Köln meist in Augsburg sich aufhielt[50]), hatte er eine Schilderung der deutschen Kirchenverhältnisse und einen Konkordatsentwurf ausarbeiten lassen. „Die wichtigste und sozusagen grundlegende Maßregel" – schreibt er darin – „ist die enge Verbindung der in den verschiedenen (deutschen) Ländern getrennten Kirchen in eine nationale. Diese Einheit kann nur durch das innigste Band dieser Kirchen unter sich wie mit dem Metropoliten gewahrt werden. Man muß unermüdlich arbeiten, daß durch gegenseitigen Verkehr, Liebe und Beistand dieses Band gefestigt werde und so die nationale Kirche sich dem Körper der allgemeinen Kirche und ihrem Haupt entsprechend ihrer wesentlichen hierarchischen Anlage verbinde." Dalberg verspricht, sich als Erzbischof nach Kräften unter der Leitung, Autorität und Hilfe des Primas der Gesamtkirche für sein Amt einzusetzen[51]). Diese rückhaltlos offene Darlegung Dalbergs zeigt, wie soviele seiner sonstigen Äußerungen, daß er die Lehren der meisten zeitgenössischen Kanonisten für selbstverständlich hielt.

Pius VII., der liebenswürdige Benediktinerpapst, nahm den deutschen Erzbischof mit großer Freundlichkeit auf. Dalberg sagte kurze Zeit später dem ihm freundschaftlich verbundenen Professor Johann Michael Sailer, er habe an Pius VII. wirklich einen stillen, frommen, demütigen Mann gefunden. Als der Papst die Frage stellte, was Dalberg seinen Bestrebungen zugrunde lege, antwortete dieser: „Suchet zuerst das Reich Gottes!" (Matth. 6,33). Und der Papst darauf: „Dann werden wir bald eins sein". Aber es kam zu keiner Einigung; denn die Kardinäle blieben bei ihren vorgefaßten Meinungen und zeigten sich Dalberg äußerst feindselig[52]). Im öffentlichen Konsistorium, das Pius VII. am 1. Februar 1805 zu Paris abhielt, wurde der erzbischöfliche Sitz von Mainz nun auch kanonisch nach Regensburg transferiert[53]). Der Papst legte persönlich Dalberg das Pallium um die Schultern. Auch wurde die neue Kirchenprovinz Regensburg entsprechend

[47]) B e c h e r, *Der deutsche Primas,* 69.

[48]) Jakob Anton Zallinger, Exjesuit in Augsburg, Berater der Kurie.

[49]) Mainz, 29. September 1804. Der Brief war in Rom versehentlich in das Postpaket des französischen Gesandten Kard. Fesch gelangt. Auf diesem Wege erhielt Häffelin Kenntnis. Häffelins Abschrift als Anlage seines Berichtes, Rom, 16. November 1804. GStAM. MA III Bayerische Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhl 1.

[50]) Näheres bei Leo J u s t, *Beiträge zur Geschichte der Kölner Nuntiatur:* Quellen und Forschungen aus italien. Archiven und Bibliotheken 36 (1956) 248–320.

[51]) B e c h e r, *Der deutsche Primas,* 69.

[52]) Brief Sailers – am Tag nach der Unterredung mit Dalberg – an Eleonore Auguste Gräfin Stolberg-Wernigerode, Regensburg (17. April) 1805; bei Hubert S c h i e l, *J. M. Sailer,* Briefe, S. 308 f.

[53]) Bulla erectionis cathedralis ecclesiae Ratisbonensis in metropolitanam. OAR Bischofsakt Dalberg.

dem Reichsschluß von 1803 umschrieben, allerdings mit der Einschränkung, daß die bisherigen Metropoliten ihre Zustimmung geben müßten. Diese letzte Bestimmung war praktisch kaum durchführbar. Dalberg machte später nur sehr selten und auf dringendes Bitten von seinen Metropolitanrechten Gebrauch[54]). Nicht aber gelang es Dalberg in Paris trotz aller Bemühungen, vom Papst die formelle Anerkennung als Primas Germaniae zu erreichen. Er brachte vor, daß ihm Kaiser und Reich 1803 den Titel zuerkannt und daß die Mainzer Erzbischöfe früher den Titel geführt hätten, daß schließlich der erste Fürst und Bischof des Reiches unstreitig auch der Primas sei. Weihbischof Kolborn[55]) berichtet über diese Verhandlungen als Zeuge: „Durch all diese Gründe waren aber die Römer nicht zu bewegen, den Titel Primas Germaniae in dem Translationsakt Eminentissimo beizulegen. Nicht aus dem Vorwande, daß seine desfallsigen Ansprüche ungegründet seien, sondern aus der bestimmt angegebenen Ursache, weil sie von ihrem seit mehreren Jahrhunderten festgesetzten Grundsatze, niemandem ... diesem Titel zu geben, unmöglich abgehen könnten. Dieser Grundsatz beruht auf der Furcht, durch Anerkennung eines Primas einen Nationalpapst zu erschaffen." Die Seele des Widerstandes der Kurie war Kardinal Antonelli. Kolborn führt aber im selben Bericht weiter an, daß Pius VII. bei einer persönlichen Unterredung über den Primastitel zu Dalberg gesagt hat: „Führen Sie ihn! Führen Sie ihn!" Daraus darf man schließen, daß Dalberg den Titel wünschte, um als Repräsentant der deutschen Kirche auftreten zu können, daß er aber keine nennenswerten Rechte über die kanonische Metropolitangewalt hinaus beanspruchte. Die Kurie wich offensichtlich dahin aus, den bloßen Primastitel Dalbergs zu tolerieren, ohne ihn formell anzuerkennen. Tatsächlich gebrauchte Dalberg den Titel eines Primas Germaniae von 1803 bis zu seinem Tod.

Auch in der Frage eines Reichskonkordates hatte sich Dalberg in Paris erfolglos bemüht. Er erhielt lediglich die schon oft gegebene Zusage, daß demnächst ein päpstlicher Nuntius in dieser Angelegenheit nach Deutschland geschickt werde. Tief enttäuscht kehrte der Kurerzkanzler im Frühjahr 1805 nach Deutschland zurück. Die Unsicherheit seiner Existenz wurde ihm immer deutlicher bewußt. Es gelang nicht einmal, die Domkapitel von Regensburg und Mainz-Aschaffenburg zum Metropolitankapitel zu vereinigen[56]). Die Bistumsgeschäfte liefen ohne näheren Zusammenhang in Aschaffenburg und Regensburg wie bisher gesondert fort. Dalberg wußte, daß er mit dem Verlust seines zersplitterten, ständig bedrohten Kurerzkanzlerstaates auch seinen Einfluß im Reich verlieren würde. Das Chaos der deutschen Kirchenverhältnisse wuchs. Immer drängender wurden die Hilferufe der Bischöfe und Ordinariate. Am 30. April 1805 richtete Dalberg ein vertrauliches Schreiben an die Bischöfe von Augsburg, Bamberg, Würzburg, Passau, Eichstätt, Chiemsee, an den Erzbischof von Salzburg, ferner an die Generalvikariate Freising und Konstanz. Er forderte die Adressaten auf, die Beschwerden gegen Übergriffe der bayerischen Regierungsstellen zu sammeln und ihm als Primas und Metropoliten von Deutschland einzusenden. Er sicherte den Bischöfen und Vikariaten tätigste Verwendung und sichere Hilfe zu. Das Schreiben wurde aber vom später sich so kirchlich gebärdenden Augsburger Domherrn Kaspar von Mastiaux am 21. Mai dem Minister Montgelas angezeigt, sodaß die

---

[54]) Darüber Näheres in meiner Arbeit: *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat* (1803–1817).

[55]) Niederschrift Kolborns, Regensburg, 8. März 1805. OAR Bischofsakt Dalberg.

[56]) Verhandlungen und Korrespondenzen hierüber: OAR Bischofsakt Dalberg.

Regierung sofort verschärfte Maßnahmen gegen die „Umtriebe" des Erzkanzlers ergreifen konnte[57]).

Dalberg wartete sehnsüchtig auf die versprochene Entsendung des Nuntius Annibale della Genga, um die Verhandlungen über ein Reichskonkordat zu Ende zu führen. Seine Versetzung auf den erzbischöflichen Stuhl von Regensburg sei „eine der Folgen jener großen Katastrophe, welche die göttliche Vorsehung über unsre teutsche Kirche hat kommen lassen", schrieb er an Fürstbischof Stubenberg von Eichstätt[58]). „Wenn aber diese auch bei ihren härtesten Fügungen immer die erhabensten Zwecke hat, so muß uns der Glaube an dieselbe Trost und Mut geben. Sicher wird sie diese bedrängte und zerrüttete Kirche wieder in diejenige Lage versetzen, worin dieselbe den wohltätigen Einfluß der Religion auf die Menschheit befördern kann. Durch das allgemeine Konkordat wird, wie ich hoffe, der Hauptgrundstein dazu gelegt werden. Über die vorzüglichsten Punkte desselben habe ich in Paris mit Ihrer Päpstlichen Heiligkeit mich benommen und von daher die Versicherung erhalten, daß der zu diesem Geschäfte bestimmte päpstliche Legat noch in diesem Spätjahre in Regensburg eintreffen und die möglichste Begründung des Wohls unsrer Kirche dessen Hauptinstruktion sein werde." Er, Dalberg, werde alles was in seinen Kräften steht, zur glücklichen Vollendung dieses so wichtigen Geschäftes beitragen.

Offensichtlich für den erwarteten Nuntius bestimmt war der Bericht, den Dalberg um die Jahreswende 1805/06 verfaßte[59]). Der Erzbischof legt in diesem umfangreichen Dokument den „traurigen Stand seiner Kirchenprovinz" dar, wie er ihn aus eigener Erfahrung und aus den bitteren Klagen fast all seiner Suffragane, besonders der Bischöfe von Würzburg, Augsburg und Fulda, kenne. Man dürfe dem Treiben mehrerer Reichsstände nicht ruhig zusehen, ohne den schweren Vorwurf des Verrates auf sich zu laden. Dann führt Dalberg in langer Reihe und sehr ins einzelne gehend die Fälle auf, in denen die oberhirtliche Gewalt der Bischöfe durch die Landesherren entweder völlig ausgeschlossen oder doch wesentlich behindert werde. Zusammenfassend stellt er fest, daß die deutsche Kirche völlig dem Staat ausgeliefert sei. Alle Hoffnung richte sich daher auf den Heiligen Vater und den Kaiser als obersten Schutzherrn der Kirche, damit ein baldiges Konkordat der Verwirrung ein Ende mache. Anschließend legt der Kurerzkanzler in zwölf Punkten die Grundsätze für die neue Einteilung und Dotation der Bistümer vor. Der protestantische Landesherr von Baden wird wiederholt wegen seiner vorbildlichen kirchenpolitischen Grundsätze lobend erwähnt. In seinem Vorschlag räumt Dalberg den Landesfürsten ein maßvoll geübtes ius circa sacra ein, darunter auch die Ernennung oder Empfehlung der Bischofskandidaten. Am Schlusse spricht er den Wunsch aus, die zerstreuten Kirchen Deutschlands möchten durch ein hierarchisches Band in einer „Nationalkirche" unter dem Erzbischof und Erzkanzler geeinigt werden; so könne dieser durch Rat und Tat der Kirche helfen, ihre Rechte wirksam verteidigen, wie es Aufgabe des Metropoliten sei. Er hoffe, dieses Amt unter der Leitung, Autorität und mit Hilfe des Hauptes der Gesamtkirche (sub universae Ecclesiae Primatis directione, autoritate et auxilio) erfüllen zu können.

Annibale della Genga war, bevor er den Stuhl Petri bestieg, kein Mann, den der Eifer für das Haus des Herrn verzehrte. Zudem hatte er bei seiner früheren Le-

[57]) GStAM. Kasten schwarz 566/102.

[58]) Aschaffenburg, 15. Juni 1805. OAE d 13.

[59]) Entwurf ohne Datum, Ende 1805 oder zu Beginn des Jahres 1806 abgefaßt (wie aus Einleitung und Schluß deutlich wird), stilisiert an den Papst, 26 S. OAR Bischofsakt Dalberg.

gation in Deutschland schlimme Erfahrungen gemacht[60]). Er verspürte wenig Lust, noch einmal über die Alpen zu gehen. Von Monat zu Monat schob er seine Abreise aus Italien hinaus. Als er im Sommer 1806 dann endlich in Regensburg eintraf, war es für ein Reichskonkordat zu spät. Das Reich befand sich zu dieser Zeit im letzten Stadium der Auflösung. Napoleon hatte Österreich völlig besiegt und zum Frieden von Preßburg gezwungen. Eine Folge davon war, daß sich die deutschen Mittelstaaten unter seinem Protektorat im Rheinbund zusammenschließen mußten. An die Spitze dieses Bundes setzte der Franzosenkaiser seinen Günstling Dalberg als Fürstprimas[61]). Dieser Schritt bedeutete die Auflösung des Reichsverbandes. Am 1. August 1806 ging der Reichstag in Regensburg für immer auseinander. Sechs Tage später legte Franz II. die römische Kaiserkrone nieder. Das Heilige Römische Reich war nicht mehr. Der letzte Kurzerzkanzler war an dieser tragischen Entwicklung nicht unschuldig. Sein Ziel, die deutsche Kirchenverfassung zu retten oder neu zu bauen, verlor er aber nicht aus dem Auge. Mehr noch als bisher glaubte er sich dabei der Unterstützung Napoleons sicher.

Die Bewunderung des Eroberers Napoleon war bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland größer als in Frankreich selbst. Wir können uns heute schwerlich einen Begriff davon machen, welch ungeheueren, faszinierenden Eindruck dieser gewaltige, in aller Brutalität geistvolle und geniale Mann auf die Zeitgenossen machte. Wir wissen, daß Goethe von seiner Persönlichkeit hingerissen war. Ist es da verwunderlich, daß der enthusiastische Dalberg von Napoleon gleichsam in einen Bann geschlagen wurde, daß er in der unaufhaltsam fortschreitenden Auflösung des alten Reiches von Napoleon die Wiederherstellung der Reichs- und Kirchenverfassung, ja das Wiederaufleben des deutsch-französisch-italienischen Imperiums Karls des Großen erwartete?[62]) Andererseits hatte der Erste Konsul schon 1802 mit geradezu unheimlicher Sicherheit nach dem Mainzer Koadjutor gegriffen. Dalbergs Schicksal war seit diesem Zeitpunkt eng verbunden mit Glück und Unglück Napoleons.

Frühzeitig hatten sich die Mächte mit der Nachfolge im wichtigen Amt des Erzkanzlers beschäftigt. 1803 strebte Österreich darnach, daß Dalberg einen Erzherzog als Koadjutor annehme[63]). Napoleon zerstörte solche Pläne. Der Erzkanzler selber trug sich lange mit dem Gedanken, den befreundeten Domherrn Friedrich Lothar von Stadion, einen entschiedenen Vertreter des Reichsgedankens, zu erheben. Dieser wäre auch zur Annahme bereit gewesen. Als aber Dalberg Ende 1804 zur Kaiserkrönung Napoleons ging, begann die tiefgreifende Entfremdung der bisherigen Freunde. Die Beziehungen des Kurerzkanzlers zum Wiener Hof wurden ständig kühler[64]). Am 26. Mai 1806 ernannte nun Dalberg Napoleons Onkel, den Kardinal Joseph Fesch, zu seinem Koadjutor mit Nachfolgerecht. Nichts hat Dalberg bei den Zeitgenossen so sehr geschadet wie diese Koadjutorwahl, die als Verrat am Reich, ja an der deutschen Sache schlechthin erschien. Selbst Wessenberg nennt diesen Schritt den tadelnswürdigsten Mißgriff,

[60]) Bastgen, *Bayern und der Hl. Stuhl,* I 1 ff.

[61]) Werner Hertel, *Karl Theodor von Dalberg zwischen Reich und Rheinbund (1802–1806).* Phil. Diss. Mainz 1952 (ungedruckt); diese Arbeit war mir nicht zugänglich.

[62]) Vgl. Hellmuth Rößler, *Napoleons Griff nach der Karlskrone.* Das Ende des alten Reiches 1806 (München 1957) 27 f.

[63]) Bericht des bayerischen Reichstagsgesandten Alois von Rechberg; Regensburg, 17. März 1803. GStAM. Kasten schwarz 383/10.

[64]) Rößler, *Napoleons Griff nach der Karlskrone,* 44–47; Bastgen, *Bayern und der Hl. Stuhl,* I 66.

den Dalberg in seinem ganzen Leben getan habe[65]). Der Fürstprimas war zu schwach, sich dem Willen Napoleons zu widersetzen. Nun hoffte er, das Unglück zum Glück wenden zu können und den schier allmächtigen Franzosenkaiser auf diesem Wege für die Erhaltung der deutschen Kirche zu gewinnen. Die Mitteilung der Ernennung an das Regensburger Domkapitel spiegelt die trostlose Müdigkeit des dreiundsechzigjährigen Erzbischofs: Angesichts der drohenden Säkularisation der Erzkanzlerstaaten, wodurch er den letzten Anwalt der deutschen Kirche entrechtet glaubt, habe er in der Ernennung des Kardinals Fesch das „einzige Rettungsmittel" gesehen; er habe daher diesen Kardinal dem Papst als Koadjutor vorgeschlagen[66]). Sorge für die deutsche Kirche war demnach, so ungereimt es auf den ersten Blick erscheinen mag, das entscheidende Motiv Dalbergs zu diesem ungesetzlichen Schritt. Die päpstliche Bestätigung hat diese Koadjutorwahl nie erhalten. Daß Dalberg seinen Staat vorwiegend als Mittel zum Zweck der Kirchenverteidigung ansah, beweist deutlich sein Verhalten im folgenden Jahr. 1807 wies er das französische Angebot, aus seinen Fürstentümern einen dalbergischen Familienbesitz zu machen, energisch zurück: als geistlicher Fürst habe er geschworen, seiner Kirche nichts zu vergeben. Napoleon äußerte sich sichtlich beeindruckt: Er ist der einzige, der mich nie um etwas gebeten hat[67]). Zur Zeit der unseligen Koadjutorwahl hatte der sonst so umsichtige, ängstlich auf das Recht bedachte Erzbischof offensichtlich die Maßstäbe der Klugheit und des Rechtes verloren. Freunde berichten, wie der Fürstprimas nach dem Scheitern all seiner wohlgemeinten Pläne unter schweren seelischen Depressionen litt[68]). Das offene Mißtrauen der Kurie und der Zusammenbruch des Reiches, an dem er sich mitschuldig glaubte, drückten ihn nieder. Er floh in das alte Schloß der Regensburger Fürstbischöfe nach Wörth an der Donau. In der Einsamkeit der weiten Donaulandschaft und der Vorberge des schwermütigen Bayerischen Waldes suchte er seinen inneren Frieden wieder zu finden. Doch bald begann Dalberg in fieberhafter Eile neue Pläne zu entwerfen. Nachdem ein Reichskonkordat unmöglich geworden war, ging seine Absicht nun auf Abschluß eines Konkordates für die Rheinbundstaaten. Der napoleonischen Unterstützung durfte er diesmal gewiß sein.

Der Heilige Stuhl ließ sich 1806/07 auf ernsthafte Sonderkonkordatsverhandlungen mit Bayern und Württemberg ein, die jedoch kurz vor der Vollendung scheiterten. Diese Verhandlungen führte der nach Deutschland entsandte Annibale della Genga. Über ein bayerisches Konkordat wurde zunächst von August bis Oktober 1806 in Regensburg verhandelt[69]). Den König von Bayern vertraten dabei der Gesandte Alois Freiherr von Rechberg und der Domherr Joseph Freiherr von Fraunberg, der spätere Bischof von Augsburg und Erzbischof von Bamberg. Auch Dalberg nahm unverzüglich Verbindung mit dem Nuntius auf, wenn auch die Sonderkonkordatsverhandlungen keineswegs seinen Wünschen entsprachen. Er bevollmächtigte seinerseits zu den Verhandlungen den Regensburger Offizial Joseph von Haas, der auch Dechant des angesehenen Kollegiat-

[65]) Bastgen, *Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik,* 176.

[66]) Schreiben Dalbergs, Regensburg, 26. Mai 1806. Die Antwort wird nach Wörth gesandt. Protokoll des Domkapitels Regensburg, 29. Mai 1806. ADR. – Ähnlich verteidigt der dalbergische Staatsminister Albini diesen Schritt seines Herrn im Patent an die Reichstagsgesandten zu Regensburg (Regensburg, 27. Mai 1806). Druckexemplar OAM B 53.

[67]) Bastgen, *Bayern und der Hl. Stuhl,* I 253.

[68]) Vgl. Becher, *Der deutsche Primas,* 69 f., 73 f.

[69]) Anton Doeberl, *Die bayerischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807,* München-Freising 1924.

stiftes Unserer Lieben Frau zur Alten Kapelle in Regensburg war. Haas war Dalbergs Referendär in geistlichen Sachen des Bistums Regensburg. Am 20. September 1806 gab Dalberg seinem Bevollmächtigten aus Aschaffenburg[70]) folgende Weisung: Würde Haas sich veranlaßt sehen, mit Rechberg und Fraunberg über die Primatialwürde zu sprechen, so solle er betonen, „daß der Primas in seinem Gewissen verpflichtet sei, in solchen Gegenständen, welche Religion und Grundverfassung der Kirche betreffen, mit eiserner Entschlossenheit zum besten der christkatholischen Glaubenslehre einzuschreiten; in eigentliche Souveränitätsrechte weltlicher Fürsten werde er sich niemalen mischen. Dieser Zusatz ist nötig, um alle Mißdeutungen zu entfernen. ... Dabei kann geäußert werden, daß der Einfluß des Primas, zum besten der deutschen Kirche, sehr wohl vereinbarlich sei mit der Verehrung des päpstlichen Stuhls und der fortdauernden Anerkenntnis derjenigen Rechte, die dem allgemeinen Oberhaupt der Kirche gehören."

Nach Scheitern der Konkordatsverhandlungen della Gengas mit Bayern und Württemberg schien die Gelegenheit für ein Rheinbundkonkordat günstig. Die Libertät der Fürsten – an der Spitze der König von Bayern – stemmte sich freilich ebenso gegen die staatsrechtliche wie kirchenrechtliche Konsolidierung des erzwungenen Bundes[71]). Unter nachdrücklicher Vermittlung Napoleons, der den kirchlichen Zusammenschluß der Rheinbundfürsten aus rein politischen Gründen betrieb, bevollmächtigte Pius VII. 1807 die Kardinäle Bayanne und Caprara, dazu den Nuntius della Genga, mit Dalberg persönlich in Paris zu verhandeln. Es ging um die Frage eines Konkordates für den Rheinbund. Beda Bastgen veröffentlichte 1940 den dalbergischen Konkordatsentwurf – genau genommen sind es nur grundsätzliche Punkte für die Besprechungen – mit dem Gutachten des Kurienkardinals Michele di Pietro[72]).

Der deutsche Erzbischof wollte im Konkordat hauptsächlich verankert wissen: wirksame Bürgschaft für den Bestand und die Rechte der katholischen Kirche in protestantischen Territorien, volle rechtliche Gleichstellung der Katholiken unter protestantischen Landesherren mit den übrigen Untertanen; hinreichende und sichere Dotierung der Domkirchen, Bischofsstühle, Domkapitel, Seminarien und anderer religiöser Institute durch die Landesherren; in der Ehegerichtsbarkeit alleinige Zuständigkeit des geistlichen Richters für alles, was mit dem Sakrament zusammenhängt, und entsprechend ausschließliche Zuständigkeit des weltlichen Richters für die weltlichen Dinge, wie Mitgift oder Alimentation; die kirchliche Trauung soll nur nach schriftlich erteiltem Konsens der Zivilbehörde vollzogen werden[73]); der Rekurs an die staatliche Obrigkeit gegen bischöfliche

[70]) OAR Bischofsakt Dalberg.

[71]) Dazu neuerdings Mathias B e r n a t h, *Die auswärtige Politik Nassaus 1805–1812.* Ein Beitrag zur Geschichte des Rheinbundes und der politischen Ideen am Mittelrhein z. Zt. Napoleons. Nassauische Annalen 63 (1952) 106–191. Anton E r n s t b e r g e r, *Eine deutsche Untergrundbewegung gegen Napoleon 1806–1807,* München 1955 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte Bd. 52).

[72]) *Der Entwurf des Regensburger Erzbischofs Dalberg zu einem Konkordat für den Rheinbund und seine Ablehnung durch Rom:* 14. Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte. Metten 1940. S. 1–27. Vgl. B e c h e r, *Der deutsche Primas,* 77–84.

[73]) Angesichts des bayerischen Religionsediktes von 1803 hatte sich Dalberg schon am 16. April 1803 an den Papst gewandt und eine Äußerung zur Mischehenfrage erbeten; päpstl. Antwortbreve in vollem Wortlaut veröffentlicht von Bruno W ü s t e n b e r g, *Das Dekret Pius VII. „Etsi fraternitatis" vom 8. Oktober 1803:* Münchener Theol. Zeitschrift 2 (1951) 288–305. D e r s., *Die Mischehenfrage im Breve Pius' VII. „Etsi fraternitatis"*, Rom 1951 (Excerpta diss. iur. can.). Dieses Breve gab kompromißlos die kirchlichen Ehegesetze wieder, wie sie das

Urteile hat statt, wenn das zeitliche Wohl des Staates betroffen wird; wenn es sich aber um Dogma oder innere Disziplin der Kirche handelt, bildet die jeweils höhere hierarchische Stufe die Appellationsinstanz; nur so könne der wünschenswerte Friede zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt erhalten bleiben; die deutschen Bischöfe sollen in ihren Diözesen dieselben Freiheiten genießen wie die Bischöfe des napoleonischen Kaiserreiches; Pfarreien und Benefizien sollen von den Bischöfen, soweit kein Patronatsrecht vorliegt, frei vergeben werden, unter der Bedingung jedoch, daß der Ernannte vor der kanonischen Einsetzung die landesherrliche Zustimmung erhält.

Wieder spricht hier Dalberg für die Erhaltung der Einheit der deutschen Kirche durch einen nationalen Mittelpunkt, den Primas. Die Ausübung primatialer Rechte soll jedoch auf äußerste Notfälle beschränkt bleiben: „Le Primat, sincèrement et respectueusement soumis et dévoué au Chef de l'Église et centre d'unité, n'exercera sa fonction, conformément aux saints canons, que dans les cas urgents, rares, mais possibles, où son intervention est d'autant plus nécessaire que le recours à Rome est éloigné."

Dalberg spricht hier nur allgemein davon, daß durch Vermittlung Napoleons ein Konkordat abgeschlossen werden solle. Auf wichtige Einzelfragen, etwa die Bestellung der Bischöfe und Domkapitulare, geht er nicht ein. Sicherlich trat er auch in Paris, wie bei vielen anderen Gelegenheiten, hierin für einen maßgeblichen Einfluß der Landesherren ein.

Bei der Beurteilung dieses Entwurfes darf man nicht vergessen, daß die deutschen Landesfürsten in der Regel eine weit umfassendere Kirchenhoheit nicht nur beanspruchten, sondern seit langem tatsächlich übten. In den Gutachten der Kardinäle tritt deutlich zutage, wie wenig sie mit den deutschen Verhältnissen vertraut waren, ein Mangel, der nicht nur von Dalberg und Wessenberg, sondern auch von den späteren „Konföderierten" in Eichstätt, Würzburg und Bamberg bedauernd ausgesprochen wird. Die Kardinäle lehnten das dalbergische Programm einstimmig ab. Selbst Kardinal di Pietro, ein kanonistisch erfahrener und im allgemeinen maßvoller Prälat, sah in jeder Zeile Häresie und Schisma: Monsignore Dalberg wolle sich zum Papst in Deutschland machen; er habe sich offensichtlich mit den häretischen Fürsten zur Zerstörung der katholischen Kirche verschworen. Er hält den Erzbischof von Regensburg für einen uneingeschränkten Vertreter, ja Erweiterer der Politik des Emser Kongresses von 1786; Dalberg sei ein blindes Werkzeug höllischer Umtriebe.

Solch harte, verdammende Urteile sind in keiner Weise gerechtfertigt. Sie werden aber eher verständlich, wenn man sich erinnert, daß die Kurie mit dem französischen Konkordat 1801 übelste Erfahrungen gemacht hatte[74]). Dalbergs Blick geht auf das, was sich in seiner Zeit verwirklichen läßt. Angesichts der Urteile der Kardinäle ist es nicht ohne Interesse, die späteren deutschen Länderkonkordate zum Vergleich heranzuziehen. Dabei ergibt sich, daß der Unterschied so groß nicht ist, daß der Heilige Stuhl in manchen Punkten weit größere Zugeständnisse machen oder doch die kirchenhoheitliche Praxis des Staates tolerieren mußte.

---

Tridentinum Sess. XXIV cap. 1 de ref. matr. und Benedikt XIV. formuliert hatten. Die Bedeutung des Breves für die staatliche Gesetzgebung der Zeit wird von Wüstenberg – MüThZ 2, S. 290–293 – weit überschätzt.

[74]) Zur kirchlichen Entwicklung in Frankreich: Ernst W a l d e r, *Staat und Kirche in Frankreich.* I: Von der gallikanischen Königskirche zur konstitutionellen Nationalkirche. II: Vom Kultus der Vernunft zur napoleonischen Staatskirche, Bern 1953.

Freilich waren die späteren Unterhändler dem Fürstprimas weit überlegen in der Ausschöpfung aller Möglichkeiten kanonistischer Terminologie.
Der Bund mit Napoleon mußte Dalberg umso mehr diskriminieren, je brutaler der Kaiser in diesen Jahren Papst und Kirche vergewaltigte. Es verwundert nicht, daß alle ferneren Konkordatsversuche Dalbergs vom Heiligen Stuhl abgelehnt wurden. Andererseits schloß sich Dalberg, den die Sorge um die deutsche Kirche nicht ruhen ließ, nur noch enger an Napoleon an. So ging er auch 1811 zum traurig-berühmten Konzil nach Paris, um bei dieser Gelegenheit noch einmal für ein Rheinbundkonkordat zu wirken. Er hatte sich angelegentlich, doch vergeblich bemüht, benachbarte deutsche Bischöfe zur Mitreise zu bewegen. „In der trostvollen Hoffnung" – schrieb er an den Bischof von Eichstätt[75]) –, „daß dieses Concilium auch die so dringend notwendige Wiederherstellung der deutschen Kirche zur Folge haben werde, halte ich für meine heiligste Pflicht, dieser Einladung ehestens zu folgen. Die Wichtigkeit des Geschäftes und selbst die Kirchenverfassung rechtfertigen meinen sehnlichsten Wunsch, daß mehrere Hierarchen der deutschen Kirche teil an diesem Concilium nehmen möchten." – Für den Fürstbischof Stubenberg von Eichstätt hatte die dalbergische Einladung übrigens noch ein königlich bayerisches Nachspiel: Der Bischof erhielt am 11. Juni 1811 eine scharfe Rüge, weil er es unterlassen hatte, vor seiner Antwort an Dalberg dessen Einladung mitzuteilen und die allerhöchste Weisung einzuholen[76]). Dies nur als kleines Beispiel für die tatsächlichen Rechte der deutschen Bischöfe jener Zeit.
Mit dem Ende der napoleonischen Herrschaft verlor Dalberg seine Länder und alle äußere Macht. Aber noch einmal trat er für die Wiederherstellung der deutschen Kirchenverfassung auf dem Wiener Kongreß 1814/15 ein. Sein Alter und seine bisherige Verbindung mit Napoleon verboten ihm, persönlich nach Wien zu reisen. Er schickte seinen Freund Wessenberg. Gegen alle bayerischen Wünsche kehrte der greise Erzbischof von Regensburg nun völlig zum Reichsdenken seiner Jugend und seiner besten Mannesjahre zurück. Der neuen politischen Lage entsprechend erstrebte er ein Konkordat des Heiligen Stuhles mit dem gesamten Deutschen Bund. Wessenberg überreichte in Wien in diesem Sinn mehrere Denkschriften und wandte sich auch an die deutschen Regierungen. Der Gedanke eines nationalen Primas wird darin mit Wärme vertreten. Doch alle Anstrengungen Wessenbergs blieben ebenso erfolglos wie die Bemühungen der anderen Interessenvertreter der Kirche Deutschlands, des Wormser Domdechanten Franz Freiherrn von Wambold, des Speyerer Dompräbendars Joseph Helfferich und des ehemaligen Syndikus des Andreasstiftes in Worms Joseph Schies. Wessenberg war dem Wiener Nuntius Severoli und dem päpstlichen Legaten Consalvi verdächtig wie Dalberg selbst. Der Verdacht wurde durch kirchliche Kreise in Eichstätt, Würzburg und Bamberg kräftig genährt. Seit Jahren waren diese „Konföderierten" geheime Gegenspieler Dalbergs. Nun traten sie offen hervor. Ihre führenden Köpfe waren der Eichstätter Offizial Dr. Eucharius Adam, der Würzburger Weihbischof Gregor Zirkel und der Bamberger Konsistorialpräsident Adam Friedrich Freiherr von Groß. Im einzelnen waren freilich die Ansichten oft verschieden wie die Charaktere. Der wohlmeinende, aber schwache Eichstätter Fürstbischof Joseph von Stubenberg lieh den Bestrebungen seinen bischöflichen Namen. Während sich die genannten Kreise als die „mit dem päpst-

[75]) Aschaffenburg, 26. Mai 1811. OAE d 13.
[76]) OAE d 13.

lichen Stuhl nach den kanonischen Statuten in Verbindung und Einklang stehenden deutschen Episkopate und Ordinariate" in Wien vorstellten, verdächtigten sie gleichzeitig Dalberg und Wessenberg als die „primatische oder febronianische Partie[77]"). Wahrer kirchlicher Eifer mischte sich, wie oft in solchen Fällen, mit gehässiger Verleumdung und der Sucht, anderes Denken zu verketzern.
Dem Kardinallegaten Consalvi ging es in Wien vor allen anderen Fragen um die Restauration des Kirchenstaates. Der Wiener Kongreß wies die Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands schließlich dem Bundestag in Frankfurt zu. Wessenberg versuchte in den folgenden Jahren auch dort Einfluß zu gewinnen[78]). Nach einigem Zaudern hatte der Heilige Stuhl sich jedoch für den Abschluß von Länderkonkordaten entschieden. Das erste dieser Konkordate wurde bald nach dem Sturze des Ministers Montgelas[79]) am Fronleichnamstag 1817 mit dem Königreich Bayern abgeschlossen[80]).
Dalberg hat dies nicht mehr erlebt. Am 10. Februar 1817 war er wohlvorbereitet aus dieser Welt geschieden. Über seinen letzten stillen Jahren, die er in Regensburg ganz den geistlichen Geschäften und den Werken der Nächstenliebe gewidmet hat, liegt ein mildes, versöhnliches Licht. „Dans la dernière période de ma vie, je m'occupe du maintien de la paix, du bon ordre, et de la concorde dans l'église", schrieb er am 23. Januar 1815 an Montgelas[81]). Da er nach dem Verlust aller weltlichen Macht nicht mehr gefährlich schien, konnte Dalberg nun auch mit dem königlichen Hof in München in vollem Frieden leben. Johann Michael Sailer bezeugt ein halbes Jahr nach Dalbergs Tod[82]), dieser habe ihm seit 1788 bis an sein Ende Zutrauen und Freundschaft gegönnt; „es war nicht schwer, in seinem Gemüte zu lesen – und mitunter ganz andere Dinge, als man von mehreren Seiten wider ihn in das Gerücht gebracht hatte."
Des letzten Kurerzkanzlers Leben ist angefüllt mit einer langen Reihe von Plänen und Bemühungen, die Kirche in Deutschland zu retten. Ein Erfolg blieb ihm versagt. Das Reichskonkordat kam so wenig zustande wie das Rheinbundkonkordat oder das Konkordat des Deutschen Bundes. In gleicher Weise scheiterte Dalbergs Streben, die katholische Kirche Deutschlands unter einem Primas zusammenzuschließen. Er war auch nicht mächtig genug, die kirchlichen Rechte gegen die zahllosen Übergriffe der Zeit wirksam zu schützen. Aber schließlich darf ein Mensch nicht nach dem äußeren Erfolg seines Lebens beurteilt werden. An eine schismatische Nationalkirche, an die Errichtung einer „romfreien" Primatie oder eines „romfreien" Patriarchates hat Dalberg nie gedacht. Eine Trennung der „deutschen Kirche" vom Papsttum hat auch Wessenberg nie in seinem Leben gewollt. Die Auffassung beider Männer vom Verhältnis des Episkopates zum Papsttum war in dieser Zeit weit verbreitete, ja vorherrschende Lehre der Theologen und Kanonisten[83]).

---

[77]) Niederschrift einer Beratung Weihbischof Zirkels mit dem Konsistorialpräsidenten v. Groß, die letzterer (Bamberg, 24. März 1816) an den Eichstätter Offizial Dr. Adam mitteilt; ähnlich im Schreiben v. Groß' an Adam, Bamberg, 13. April 1816. OAE f 7. Umfangreiche Korrespondenzen dieser Kreise im OAE f 7 u. c 38.
[78]) Über die Verhandlungen in Wien und Frankfurt vgl. B e c h e r, *Der deutsche Primas,* 92–130.
[79]) Karl Otmar Frhr. von A r e t i n, *Der Sturz des Grafen Montgelas:* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 20 (1957) 83–135.
[80]) Karl August G e i g e r, *Das bayerische Konkordat vom 5. Juni 1817,* Regensburg 1918.
[81]) Aus Regensburg. GStAM. MA 1902 Nr. 121.
[82]) Aislingen, 26. Oktober 1817 (an das Appellationsgericht für den Regenkreis); bei Hubert S c h i e l, *J. M. Sailer, Briefe,* 434. Zum engen, vertrauten Verhältnis Dalbergs zu Sailer vgl. ebda, S. 115, 122, 219, 256, 267, 271, 309, 350.
[83]) Vgl. neben der genannten Arbeit von Fritz Vigener auch: Josef Rupert G e i s e l m a n n,

Es wird noch vieler Mühe bedürfen, die Persönlichkeit Dalbergs historisch getreu zu zeichnen. An seiner tadellosen Lebensführung wagten auch seine grimmigsten Gegner nicht zu mäkeln. Mit großer Aufgeschlossenheit für die Werte des Wahren, Guten und Schönen, wie sie das Zeitalter der Aufklärung begeistert pflegte, verband Dalberg tiefe christliche Güte und echte religiöse Gesinnung, nicht nur in den abgeklärten letzten Lebensjahren. Aber dem feinfühlenden Mann, der nie bewußt verletzen wollte, fehlte die Kraft des Einsatzes, die unerschütterliche Charakterfestigkeit, sich in seiner turbulenten Zeit gegen die vielen, nicht selten übermächtigen Widerstände durchzusetzen. Mit seiner manchmal kindlich anmutenden Ehrlichkeit und seinem unbesiegbaren Vertrauen in die Aufrichtigkeit anderer Menschen mußte er in der rauhen Welt der Machtpolitik, auch der Kirchenpolitik seiner Zeit, versagen. Schwer bedrückte ihn das fortwährende Mißtrauen kirchlicher Kreise, besonders des Heiligen Stuhles. Aber durch sein Verhalten in der Zeit von 1802 bis 1815 gab er nicht selten Anlaß zu berechtigtem Tadel und gegründetem Mißtrauen. „Dalberg ist im Guten und im Gebrechlichen seines Wesens die Verkörperung des Friedenszustandes einer menschlich aufgeschlossenen Zeit. Er wurde wider seinen Willen ein Werkzeug der sie beendenden Mächte, ohne den Trost zu haben, aufbauend die Grundlagen einer neuen kirchlichen Ordnung zu legen[84]."

*Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche.* Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952.

[84]) B e c h e r, *Der deutsche Primas,* 35.

# Abgestiegen zu der Hölle

## Versuch einer aktuellen Sinndeutung

Von Eugen B i s e r, Heidelberg

### E i n f ü h r u n g

Zwischen der Wahrheit des Christentums und dem tatsächlichen Glaubensbewußtsein herrscht ein Spannungsverhältnis. Die Wahrheit Christi ist grenzenlos und unausschöpflich wie das in Christus offenbar gewordene Gottesgeheimnis selbst in seiner „Breite und Länge, Höhe und Tiefe" (Eph. 3,18). Das Blickfeld des Glaubenden dagegen ist eingegrenzt auf das Maß seiner Fassungskraft und gebunden an seinen geschichtlichen Standort. Diese Diskrepanz verschwindet sogar dann noch nicht ganz, wenn die vielen einzelnen Glaubensakte im Glauben der Kirche zu dem umfassenden „Wir alle" des einen Glaubens zusammenschwingen. Auch der Glaube der Kirche ist geschichtlich bedingter und gebundener Glaube. Im geschichtlichen Wandel der Kirche wandelt sich die Blickrichtung des Glaubens mit. Ja, es entsteht der Eindruck, als durchschreite die pilgernde Kirche auf ihrem Gang durch die Zeiten zugleich alle möglichen Aspekte der christlichen Wahrheit. Mit der äußeren Notwendigkeit, die sie in ihre Geschichte hineinzwingt, scheint sich eine innere zu begegnen, durch die es ihr auferlegt ist, im stetigen Wechsel ihrer Standorte, im Wandel der Frömmigkeitsformen und der theologischen Konzeptionen, Schritt für Schritt die ihr anvertraute Wahrheit in ihrer vieldimensionalen Fülle auszumessen. Nicht als trage sie auf ihrem Weg nicht stets den Schatz der christlichen Wahrheit ganz und ungeschmälert in ihren Händen; aber es gehört zu den Grenzen ihres Pilgerstandes, daß ihr aktuelles Interesse, ihr Augenmerk jetzt mehr auf dem einen, dann auf dem andern Geheimnis ruht.

Es ist nicht leicht, den aktuellen Blickpunkt des Glaubens auszumachen. Denn die Quellen dafür geben meist keine eindeutige Auskunft. Und das ausschlaggebende Kriterium ist schwer zu fassen. Als *Quellen* kommen neben den lehramtlichen Äußerungen und der lex credendi der Kirche die Frömmigkeit und die Aussage der christlichen Kunst, darüber hinaus aber auch die Ausstrahlung des kirchlichen Lebens in den Profanbereich, seine Resonanz in Philosophie, Literatur, Kunst, Technik und Politik, so schwer sie im einzelnen zu diagnostizieren sein mag, in Frage. Wie komplex diese Quellenlage tatsächlich ist, mag die einfache Überlegung zeigen, wonach gerade die wichtigste Form kirchlicher Selbstbezeugung, die Äußerung des Lehramtes, über unsere Frage keine eindeutige Auskunft zu geben vermag, weil sie zumeist aus der Abwehr heraus gesprochen ist und darum gar nicht oder kaum auf unsere Fragestellung eingeht. Und doch ist gerade da zu bedenken, ob die Kirche am Ende nicht auch durch den Irrtum und die Auseinandersetzung mit ihm in die ihr jeweils zugedachte Wahrheit eingewiesen werden könne. Denn die Wahrheit, um die es hier geht, ist nicht euklidischer Art, kein in sich geschlossener Kosmos im Sinne des

idealistischen Wahrheitsverständnisses. Vielmehr steht sie in durchgängiger Analogie zum göttlichen Heil, das sich ja gerade am Abgrund der menschlichen Schuld entzündet. Um so dringlicher erhebt sich angesichts dieser Unsicherheit die Frage nach dem *Kriterium,* das uns die Auskünfte der verschiedenen Quellen verstehen und diese selbst in ihrem Quellenwert erkennen hilft. Wer sagt uns, welches Mysterium heute im Brennpunkt des kirchlichen Bewußtseins steht? Wer hilft uns im vielstimmigen Chor der Glaubenszeugnisse die Stimme erkennen, der das Leitmotiv übergeben ist? Nach Lage der Dinge kann dieses Kriterium unmöglich in einer fest umschreibbaren Tatsache bestehen. Wenn irgendwo, dann ist es in uns selbst zu suchen und zwar dort, wo unser subjektiver Glaube in den Glauben der Kirche eingeht und sich ihm bis zur Selbstvergessenheit unterwirft. Ignatius von Loyola hat diese Haltung als Krone und Ziel seines Exerzitienwerks empfunden und sie als das *Sentire cum Ecclesia* bestimmt. Es besagt: nur dort, wo die subjektiven Stimmen zum Schweigen kamen, kann das Glaubenswort der Kirche, ihr Bekenntnis zu Christus heute, vernommen werden.

## Der Brennpunkt des Glaubens

Was von uns gefordert ist, läßt sich durchaus mit der „epochê", der Drosselung der subjektiven Stellungnahmen und Absichten vergleichen, die von der Phänomenologie Edmund Husserls gefordert wird, damit die ungetrübte Schau der Wesenheiten gelinge. Wie es scheint, geht dieses Verebben des subjektiven Anteils zwei ganz extreme Wege. Den Weg der glühenden Hingabe, die sich zur selbstvergessenen Anverwandlung steigert, und den Weg der Entfremdung, die wirklich vergißt. So laufen beide Wege im Effekt auf das Gleiche hinaus, auf die Tilgung des subjektiven Interesses, das im ersten Fall von der Liebe verzehrt wird und im andern an der innern Kälte erstirbt. Das aber führt zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß das vollendete Sentire cum Ecclesia sich auf rätselhafte Weise in seinem äußersten Kontrast, im Erkalten des religiösen Lebens, spiegelt. Vom Inhalt her gesagt, heißt dies: beide rühren an die gleiche Erfahrung, diejenigen, die der Kirche leben und die mit Therese von Lisieux den Platz ihres Daseins „im Herzen der Kirche" gefunden haben, um dort nur noch „Liebe zu sein"[1]), aber nicht minder auch die andern, die jenseits aller Geborgenheit in Glaube, Hoffnung und Liebe hausen, am Abhang des Nichts wie die dichtenden und denkenden Romantiker seit Hölderlin und Novalis, in der Wüste des Schweigens wie Antoine de Saint-Exupéry[2]), in der Hölle der Andern wie Jean-Paul Sartre[3]). Ihr religiöses oder dem Religiösen äquivalentes Grunderlebnis findet einen gemeinsamen Ausdruck. Und der lautet: *Abgestiegen zu der Hölle,* bei den einen erfahren als existentielle Hinordnung auf das Mysterium der äußersten Selbsterniedrigung Christi, bei den andern empfunden als Ausdruck ihres geistigen Geschicks. Erstaunlicher als diese Analogie in den radikalen Extremen ist aber noch ein anderes: die Überschneidung der beiden Wege in einer echten Dialektik. Das wird vielleicht nirgends deutlicher als in einem liturgischen Symbol. Schon in der Feier des Advents, in der Einstimmung und Bereitung auf den adventus Domini, wagt die Kirche das Ungeheuerliche, intentional und symbolisch aus ihrem Heilsstand zu emigrieren und sich in die Zeit der Heilserwartung, in den Äon des noch nicht angebrochenen, nur mehr angekündigten Heils zurück-

[1]) Histoire d'une âme, cap. XI.
[2]) P. Blanchard, *Heiligkeit — heute?* Eine Analyse der religiösen Situation im Schrifttum unserer Zeit (Freiburg 1956) 225 ff.
[3]) Vgl. dazu H. Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien 1956) 176. 183.

zu versetzen. In der Feier des Passionsgeheimnisses geht sie – mit fast atemberaubender Kühnheit – einen ganzen Schritt weiter. Zweimal, am Beginn und auf dem Höhepunkt der Hebdomada sancta, verwandelt sie den Kultraum in ein Sinnbild der Verschlossenheit und Verfinsterung, der menschlichen Unansprechbarkeit für das göttliche Heil. Ein erstes Mal (nach dem alten, von der Volksfrömmigkeit beeinflußten Ritus[4]) am Palmsonntag, wenn sich das Kirchenportal erst dem dreifachen Schlag mit dem Schaft des Prozessionskreuzes öffnete. Und ein zweites Mal in der Osternacht, wenn das Licht der Osterkerze in das verdunkelte Gotteshaus einzieht. Eine bestürzende Sinnverkehrung im Sinne des „felix culpa" zeichnet sich ab. Der Innenraum der Geborgenheit erscheint im Zustand der Übermächtigung durch wesensfremde Einflüsse, während das Heil – in schärfstem Gegensatz zur missionarischen Bewegung nach außen hin – von außen kommt. Oder richtiger: die Kirche geht in diesen symbolhaften Riten aus sich heraus, sie handelt nach der Maxime des Hebräerbriefs, der zum Verlassen des „Lagers" auffordert (13,13), sie versetzt sich gleichsam in die Situation des Außer-sich-seins, um sich von dort her aufs neue zu erobern und die Not ihrer Selbstentfremdung zu überwinden. Und nicht nur dies: indem sie diesen Umweg beschreitet und bei sich selber anklopft, hat sie auch schon alle Formen und Stadien des Abfalls von ihr an sich selbst durchlitten und damit das Entscheidende zur Überwindung der Gottlosigkeit in der Welt getan. Der Charakter dieses Weges kann aber nicht zutreffender benannt werden als mit dem Wort: Abgestiegen zu der Hölle.

Damit erklärt sich fürs erste, warum das aktuelle Glaubensinteresse der Kirche auf so erstaunliche Weise mit dem Aspekt des Christentums zusammenfällt, der sich am äußersten Rand der christlichen Glaubenswelt, dem letzten Blick vor dem Abstieg ins Flachland des Unglaubens darbietet. Ungleich wichtiger ist jedoch das andere, in diese Feststellung eingeschlossene Ergebnis, daß es im Grunde beidemale die *Kirche* ist, die sich an das Descendit ad inferos verwiesen sieht und darin ebenso die vordringliche Thematik ihres Glaubens wie die entscheidende Wegweisung ihres Verhaltens erblickt. Wenn sich im Brennpunkt des christlichen Bewußtseins heute tatsächlich das Geheimnis des Descensus abzeichnet, so gilt dies also nicht nur für die vom Glauben außergewöhnlich stark Ergriffenen oder gar nur für den in die Glaubenskrise geratenen Menschen; es gilt vor beiden und durch sie hindurch für die Kirche. Sie ist das eigentliche *Subjekt* dieser vom Motiv des Abstiegs bestimmten Hinsicht auf das Christusgeheimnis. Darum ist dieses Motiv auch nicht etwa eine den Schauer des Unheimlichen um sich verbreitende und in diesem nur psychologischen Sinn zeitgemäße Erscheinung des religiösen Lebens; es ist, von der erlebnishaften Tönung ganz abgesehen, das Zentralereignis der heutigen Frömmigkeit. An ihm erwacht die Kirche heute zum Vollbewußtsein ihrer selbst, ihrer Not ebenso wie ihrer Sendung. Im Hinblick darauf begreift sie ihre Aufgabe, wie sie auch die Mittel bemessen lernt, sich dieses Auftrags zu entledigen. Das aber bedeutet dann auch: im Mysterium des Descensus geht es *nicht nur um den aktuellen Aspekt der Wahrheit Christi heute,* sondern zugleich um die *religiöse Ortsbestimmung der Kirche im geistigen Kräftefeld der Gegenwart.* Der christologische Gesichtspunkt schließt den ekklesiologischen in sich ein und läßt sich von ihm nicht ablösen. Der Weg Christi in den Abgrund des infernum ist zugleich der Weg der Kirche zum Menschen im Getriebe der modernen Welt und darin – zu sich selbst.

---

[4]) Siehe das im gleichen Werk über das Redentiner Osterspiel Gesagte (a.a.O., 195).

## Herkunft und Bedeutung

Mit Christi Abstieg zur Hölle tritt durchaus nichts Neues ins Gesichtsfeld der Kirche. Es handelt sich vielmehr um uraltes Überlieferungsgut, das, in neuer Beleuchtung aufscheinend, das gläubige Interesse auf sich zieht. Die aktuelle Bedeutung des Geheimnisses läßt sich nur im *Vergleich mit seinem traditionellen Verständnis* ersehen. Und dieses selbst kann am besten aus einem Rückblick auf die Herkunft des vierten Glaubensartikels erhoben werden. Wir fragen, wie die Kirche zum Glauben an den Abstieg Christi kommt, um zu ersehen, was sie mit diesem Bekenntnis heute meint.

Die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: die Kirche findet sich im Glauben an den zur Hölle abgestiegenen Herrn schon immer vor. Wenn die frühen Zeugnisse auch vergleichsweise spärlich sind, so steht doch fest, daß schon das Neue Testament den Glauben an den Descensus kennt und als bekannt voraussetzt. Ohne die Überzeugung von einem Abstieg zur Unterwelt könnte es Christus nicht als den Vernichter des Todes (2 Tim. 1,10) und Inhaber der Schlüssel zu Tod und Unterwelt (Offbg. 1,18) ansprechen, nicht von seiner Predigt an die einst ungehorsamen „Geister im Gefängnis" berichten (1 Petr. 3,19 f.) und nicht von der Auferweckung „vieler Leiber der Heiligen" bei seinem Kreuzestod (Mt. 27,25). In der Tat reißt die Kette der Bezeugungen von da an nicht mehr ab. Unter den apostolischen Vätern scheint Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Magnesier (c. 9) auf den Descensus Christi anzuspielen; von den Apologeten kommt Justin wenigstens in Andeutungen auf einen Aufenthalt Christi in der Unterwelt zu sprechen, wobei er – und das verdient besondere Beachtung – von der Gottverlassenheit des Gekreuzigten (Mk. 15,34 par) ausgeht (Dialog mit dem Juden Tyrphon, c. 99); für Tertullian (De anima, c. 55) und Irenäus (Adversus haereses, 4, 27, 2) ist Christi Abstieg zur Unterwelt bereits zum festen Lehrstück geworden. Mit besonderer Vorliebe greifen die neutestamentlichen Apokryphen, außer dem Petrusevangelium (41 f.) vor allem das sogenannte Nikodemusevangelium (17–27) das Motiv auf, um es in mythischer Einfärbung und dramatischer Steigerung abzuwandeln. Eine neue Wendung nimmt die Geschichte des Glaubenssatzes mit den apollinaristischen Streitigkeiten des ausgehenden vierten Jahrhunderts. Im Bemühen, die Integrität der Seele Christi, die Apollinaris bestritten hatte, darzutun, berufen sich die Väter nachdrücklicher als bisher auf den Descensus ad inferos, den sie als Heilstat der vom Leib getrennten Seele Jesu deuten. Fest steht jedenfalls, daß die Formel descendit ad inferos (zuerst bei Rufin von Aquileia und Martin von Braga[5]) von diesem Zeitpunkt an in die Glaubensbekenntnisse (zunächst in das Apostolische und das Symbolum Quicunque, das sogenannte Athanasianische) eindrang und sich im Lauf der nächsten vier Jahrhunderte allgemein durchsetzte[6]). Damit ist der Glaube an Christi Abstieg zur Hölle Gegenstand der ordentlichen und allgemeinen Glaubensverkündigung geworden. Dabei zeichnet sich zwischen dem lateinischen und griechischen Überlieferungszug ein bemerkenswerter Unterschied ab. Während die griechischen Väter, bestimmt von der Aussage des ersten Petrusbriefs, den Zweck des Descensus im Sinn der Epiphanie-Vorstellung dachten und ihm in erster Linie eine kerygmatische Bedeutung zulegten, schrieben ihm die lateinischen Traditionszeugen eine eigentlich soteriologische Funktion zu; für sie galt der Abstieg Christi der Befreiung der Gerechten des Alten Bundes, die bis

[5]) Denz. 3 und 4.
[6]) Vgl. K. Adam, in: *Der Christus des Glaubens* (Düsseldorf 1954) 363.

zur Ankunft Christi in der Scheol auf die Vollendung ihres Heils warten mußten[7]). Allerdings wird diese Differenz dann wieder überschnitten von der Überlieferung der christlichen Kunst, die im westlichen wie im östlichen Typus der Descensus-Darstellungen einheitlich die Errettung der im Hades gefangenen Gerechten durch die helfende Handreichung des Siegers über Tod und Hölle schildert. Zweimal sah sich auch das außerordentliche Lehramt der Kirche veranlaßt, zur Frage des Descensus ad inferos Stellung zu nehmen. 1140/41 definierte die Synode von Sens gegen Peter Abaelard, daß Christus per se und nicht nur per potentiam zur Hölle abgestiegen sei[8]). 1351 zählt der dogmatische Brief „Super quibusdam" unter den „Irrtümern der Armenier" auch die Meinung auf, Christus habe durch seinen Abstieg „die unterste Hölle" zerstört, eine Meinung, die sich wie ein Vorgriff auf die reformatorische Ansicht ausnimmt, wonach Christus auf dem Tiefpunkt seiner Passion die Qualen der Hölle und zwar dem Wesen, nicht nur den Umständen nach (so das orthodoxe Luthertum[9]) durchlitten habe. Im Sinne der beiden Lehrentscheidungen hält die scholastische Theologie, die für das kirchliche Verständnis des Glaubenssatzes maßgeblich wurde, eine mittlere Linie ein. Nach Thomas von Aquin (Summa theologica, p. III, q. 52) stieg Christus wirklich zur Hölle hinab, um den dort – Thomas kennt die Vorstellung einer „Vorhölle" nicht – festgehaltenen Gerechten die Frucht seines Erlöserleidens zuzuwenden und ihre Befreiung zu erwirken (a. 2). Ihnen erschien er wirklich, allerdings auf Grund einer rein geistigen Bewegung (a. 1), den Verdammten dagegen nur in der Ausstrahlung seiner Macht (a. 2). Im Gegensatz zu seinem theologischen Kompendium hält Thomas in der Summa theologica überdies noch an der Überzeugung fest, daß Christi Abstieg zur Hölle letztlich darin motiviert sei, daß er als Erlöser der Welt sämtliche Strafzustände, auch den der äußersten Gottesferne, auf sich nehmen wollte (a. 1). Weil er die tiefste Nacht des Menschenseins durchlitt, sagt die vorangehende Untersuchung über die Grabesruhe Jesu (q. 51, a. 4), konnte er auch das Licht des Ostermorgens, den Lichtglanz des vollendeten Menschseins, heraufführen. Ähnlich wie in der Verkoppelung des Descensus-Motivs mit der Gottverlassenheit des Gekreuzigten bei Justin zeigt sich hier die Spur einer umfassenderen Auslegung des Geheimnisses, die in der weiteren Sinngeschichte – motiviert durch die Opposition gegen die Überspitzung eben dieses Zuges in der lutherischen und kalvinistischen Interpretation – immer mehr in den Hintergrund trat.

## Die existentielle Anknüpfung

Die Wirkungsgeschichte einer jeden Wahrheit wird, abgesehen von ihrem immanenten Gehalt, von der menschlichen Bereitschaft und Zustimmung zu ihr bestimmt. Das gilt noch viel mehr von der Glaubenswahrheit, weil sie – nach Ausweis des Wortstamms von „Glauben" – ausdrücklich einen Zustimmungsakt des vertrauenden Herzens fordert. Darum muß im Hinblick auf sie die Frage nach der *existentiellen Anknüpfung* gestellt werden.

Diese Frage ist jedoch nur dann begründet, wenn man von einer grundlegenden Vorentscheidung im Verhältnis zwischen dem offenbarenden Gott als dem Quell und Sprecher der Glaubenswahrheit und dem hörenden Menschen ausgeht. Und die besteht in der Annahme, daß es zwischen Gott und Mensch, bei aller Tiefe

[7]) Vgl. B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (Freiburg 1920) 431.
[8]) Denz. 385.
[9]) David Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock und Leipzig 1725) II, 200f.

der Differenz, dennoch ein Mittleres gibt, das sowohl die Anrede Gottes wie den Gehorsamsakt des hörenden Menschen ermöglicht. Über dieses Mittlere etwas auszusagen, ist jedoch dem Menschen in seiner Kreatürlichkeit, und sei sie noch so rein ausgeformt, verwehrt. Für ihn steht am Anfang und Ende seiner Überlegungen, wie gerade die theologischen Anläufe der neuplatonischen Philosophie zeigen, immer wieder die Erfahrung der absoluten Unvergleichbarkeit, der blendende Eindruck des „ganz anderen" Gottes. Daß es dieses Mittlere dennoch gibt, kann der Menschengeist von sich aus niemals sagen, er kann es sich nur von Gott selber sagen lassen. Das setzt allerdings einen einzigartigen Akt des göttlichen Sprechens voraus. Damit er vom Menschen aufgenommen und verstanden werden kann, muß er die Vermittlung zwischen Gott und Mensch, die er ankündet, selbst schon stiften. Er muß seinem ganzen Wesen nach den entscheidenden Schritt Gottes zum Menschen hin vollziehen, der den unendlichen Abstand zwischen den beiden Gesprächspartnern aufhebt. Und dieses entscheidende Wort, in welchem sich die Herablassung Gottes zum Menschen ereignet, spricht Gott ein für allemal in seiner Menschwerdung. Seit dem Geschehnis der Inkarnation wissen wir: es gibt ein Mittleres zwischen Gott und uns Menschen, ein Mittel (Medium) der Verständigung zwischen der Ewigen Wahrheit und unsrer Vernunft. Und es gibt dies, weil uns in dem menschgewordenen Gottessohn der eine und einzige Mittler (Mediator) zwischen Gott und den Menschen gegeben ist (vgl. 1 Tim. 2,5). Seine Ankunft im Fleisch (vgl. 1 Joh. 4,2), seine Herablassung in den Stand des menschlichen Daseins hat für alle Zeiten die lebendige Anknüpfung für die göttliche Heilswahrheit geschaffen. Das Ereignis der Menschwerdung ist Wort Gottes, das wir hören können, weil es uns hörend macht.

Wer auf den Heilsakt hinschaut, dem dies Verbindende zwischen Gott und Mensch sein Entstehen verdankt, kann auch nicht mehr im Zweifel darüber sein, worin dieser *gemeinsame Nenner* im Verhältnis des endlichen Menschen zum unendlichen Gott besteht. Der ganzen Struktur dieses Verhältnisses nach kann der Kommunikationsgrund nämlich nicht in etwas Außer- und Übermenschlichem liegen, wozu sich der von der Oberhoheit Gottes niedergeworfene Mensch erst erheben und aufschwingen müßte. Um den von der Majestas Dei erschreckten und zum Bewußtsein seiner Gott-Unähnlichkeit gebrachten Menschen erreichen zu können, war es ja gerade der so ganz andere Gott, der im strengen Sinn des Wortes aus sich herausging, um sich bis zur völligen Anverwandlung in seiner Inkarnation auf den kreatürlichen Stand seines ungleichen Partners einzulassen. Und damit ist auch schon die entscheidende Bezeichnung gefunden. Die Basis der Verständigung liegt *in uns selbst,* sie besteht in unsrem – in die Unio hypostatica mit dem ewigen Logos aufgenommenen – *Menschsein.* In dieser Richtung scheinen die Gedankengänge der karolingischen Theologen verlaufen zu sein, wenn sie – augustinische Formulierungen aufgreifend – das Geheimnis Christi im Bild einer Assumption der menschlichen Natur in die Personeinheit mit dem Logos zu denken suchten[10]). Viel mehr als ihr unmittelbares Ziel, das Geheimnis des Gottmenschen, erhellt diese Assumptions-Lehre eine Denkstruktur, die erst im Raum des christlichen – im Mysterium der Inkarnation verankerten – Bewußtseins möglich wurde und für sie typisch ist. Durch die Menschwerdung Gottes und den Glauben an sie ist unsre Menschennatur ein für allemal als *legitimer*

[10]) Alkuin lehrt: Assumpsit humanam naturam, i. e. carnem rationabilemque animam (De Trinitate 3, 10).

*Bezugspunkt für das Verständnis der Offenbarungsmysterien* anerkannt. Von der Menschwerdung Christi an ist das scheinbar Unerhörte, daß der Mensch den sich selbst erschließenden Gott und seine Geheimnisse an seinem eigenen Wesen und seinem Selbstbegriff bemißt, zulässig und rechtens. Diese beglückende Erleuchtung des christlichen Geistes strahlt aber weit über den theologischen Raum hinaus, ja sie erlebt sogar nach dem Untergang der christlichen Glaubenswelt noch ein besonders festliches Nach-Leuchten: erst von daher wird eine Hauptkomponente des neuzeitlichen Bewußtseins, der *Humanismus,* verständlich; aus dieser theologischen Quelle lebt das hohe Pathos, das seine Sprache kennzeichnet. Von eben dem Zusammenhang her erklärt sich schließlich auch die machtvollste Selbstbezeugung des humanistischen Geistes in der Kunst, das im hinreißenden Ausdruck seines Selbstbewußtseins zugleich eine Art Rückbesinnung auf seine theologische Herkunft vollzieht: das Credo in Ludwig van Beethovens Missa solemnis. Nach dem monumentalen Eingang (Allegro ma non troppo) mit dem Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer und Erlöser schafft das Et incarnatus (Adagio) eine Atmosphäre intensivster Innigkeit und Entrückung[11]). Wie eine mystische Rose blüht das Geheimnis der Menschwerdung, das die vier Solostimmen ausdeuten, aus dem vom Unisono des Chores gemalten Goldgrund des Glaubens auf, umglänzt von einem geradezu unirdischen Filigranwerk der Flöten. Umso wuchtiger bricht sich die zurückgestaute Energie in dem anschließenden Andante Bahn, zurück in die Ebene der Tonalität. Doch dieser musikalische Umschwung ist wiederum nur Symbol dessen, was der Text sagt: Et homo factus est. Beethovens Gestaltungskunst läßt diese Entsprechung sich jedoch nicht einfach frei entfalten. Gerade in dem reinen Zusammenklang von Tonsprache und Text schafft sie ein Verzögerungsmoment, das wie ein Anruf zur Besinnung auf den zugleich unerhörten und vom Menschen nie zu beanspruchenden Sinn der folgenden Aussage wirkt. Zögernd, als könne sie selbst nicht fassen, was sie bekennt, setzt die Tenorstimme zum Glaubenswort von der Menschwerdung an. Kaum aber ist es ausgesprochen, da antwortet ihr in dreifachem Widerhall das Tutti des Chores, jubelnd, als sei ihm das entscheidende Stichwort zugerufen worden. Gewiß, es ist der Jubel des humanistischen Geistes, der sich hier wie sonst nirgends seiner selbst und seiner Herkunft aus dem Zentralgeheimnis des christlichen Glaubens bewußt wird. Aber es bricht sich hier doch zugleich, im Gewand der humanistischen Aussage, eine genuin christliche Erkenntnis Bahn. Und das ist die Einsicht in die Himmel und Erde verbindende Funktion, die der menschlichen Natur durch die Menschwerdung Gottes zuteil wurde.

Zwar hebt diese Bestimmung des Menschseins zum *Medium* in der Verständigung und Begegnung von Gott und Mensch den Mysteriencharakter der Offenbarungsgehalte in keiner Hinsicht auf. Aber es steht seit dem Ereignis der Inkarnation doch zugleich fest, daß sich auch noch das Fernste und Unausdenklichste in Gott, ja selbst sein trinitarisches Leben *in der menschlichen Natur,* wenn auch in analogen Abschattungen und dialektischen Brechungen, *spiegelt.* Und es ist ebenso unbezweifelbar, daß der gläubige Menschengeist einen methodisch richtigen Weg einschlägt, wenn er – nach dem Vorgang Augustins in De Trinitate – den kühnen Weg zu sich selbst einschlägt, wenn er in seine eigene Naturanlage hineinschaut, um darin Anhaltspunkte für die übernatürliche Gotteserkenntnis zu finden. Mit der Menschwerdung Gottes ist die humanitas des Menschen zum Anknüpfungspunkt des Verständnisses der göttlichen Mysterien, selbst noch der fernsten und

[11]) Vgl. W. Riezler, *Beethoven* (Berlin und Zürich 1936) 205f.

unzugänglichsten unter ihnen, deklariert. Das ist, im Blick auf den berühmten Appell Leos des Großen an die christliche Würde gesagt[12]), die intellektuelle Würde, die wir durch das Ereignis der Inkarnation empfingen.

(Fortsetzung folgt).

[12]) Sermo 1 de Nativitate Domini.

# Aus der wissenschaftlichen Theologie

## Die Lehre von der Kirche*)

Von Michael S c h m a u s, München

*Eine Selbstanzeige*

Endlich ist das seit langem angekündigte Werk erschienen, sodaß nun die ganze Dogmatik in fünfter Auflage vorliegt. Mit der ersten, im Jahre 1939 erschienenen Aufl. hat der vorliegende Band nur wenig gemein. Geblieben ist im großen ganzen die Grundlage, da schon die erste Auflage auf dem Bildbegriff von der Kirche als dem Corpus Christi mysticum aufgebaut war. Die Durchführung ist indes völlig neu. Dies hat seinen Hauptgrund darin, daß durch die Enz. *Mystici Corporis* die ekklesiologische Situation eine tiefgreifende Änderung erfahren hat. Das Rundschreiben greift bekanntlich auf die paulinische Theologie zurück und ordnet ihr die seither gewonnenen ekklesiogischen Erkenntnisse klar und kraftvoll ein. So entsteht eine Synthese, in welcher Äußeres und Inneres eine unlösliche Einheit bilden und alle Einzelergebnisse der theologischen Forschung an den ihnen zukommenden Ort verwiesen werden. Man kann nicht mehr zwischen Leib und Seele der Kirche derart unterscheiden, daß man das Äußere als den Leib, das Innere („die Gnadengemeinschaft") als die Seele bezeichnet, erst recht nicht derart, daß man den Bildbegriff „Leib Christi" der Gnadengemeinschaft zuordnet. Eine solche Unterscheidung ist in der Theologie gelegentlich hervorgetreten. Sie barg die Gefahr in sich, daß das Äußere als „nur" Äußeres und demgemäß als nebensächlich betrachtet und gewertet wurde. Es müßte untersucht werden, ob sich in solchen Tendenzen der Einfluß der reformatorischen Theologie im katholischen Bereich zeigt. Die Enz. zieht jedenfalls unter diese Meinungen und Neigungen einen Schlußstrich und setzt zugleich einen neuen Anfang ekklesiologischer Erkenntnis und Forschung. Die zahlreichen, seit ihrem Erscheinen veröffentlichten Aufsätze und Monographien verraten, welche mächtigen Impulse von ihr ausgegangen sind.

In diesen Rahmen will das vorliegende Werk hineingestellt sein. Sein großer Umfang ergab sich dadurch, daß die gegenwärtige Diskussion in ihrer ganzen Breite aufgenommen werden mußte. Doch zieht sich durch das ganze Werk ein Grundgedanke hindurch, der allen seinen Aussagen Gepräge und Farbe gibt, der wie ein Leitmotiv die Gedankenführung und die Argumentation bestimmt. Es ist die Charakterisierung der Kirche als des Volkes Gottes, das als Leib Christi existiert. In der Bestimmung als Gottesvolk tritt die Kontinuität mit dem AT zutage, in der Qualifizierung dieses Gottesvolkes als des Leibes Christi wird der Unterschied, das entscheidend Neue sichtbar. Dieser Doppelaspekt ist für das Verständnis sowohl des Wesens als auch der Aufgabe der Kirche von unerschöpflicher Fruchtbarkeit.

Nach längeren methodischen Vorbemerkungen wird das Werk in drei Teile aufgegliedert. Sie behandeln die Herkunft, das gottmenschliche Gepräge und die Sendung der Kirche. Die Herkunft wird wiederum in einer dreifachen Perspektive gesehen, in theologischer, in heilsökonomischer und in christologischer (Ratschluß Gottes, Vorbereitung im AT, Stiftung Christi). Die Stiftung durch Christus wird als ein durch das ganze Leben des Herrn sich hindurchziehender, geschichtlicher Prozeß geschildert. Es werden seine ontoligische Grundlage (Tod, Auferstehung, Geistsendung) und die Reihe von einzelnen ausdrücklichen Stiftungsakten dargelegt. Unter den letzteren wird sehr ausführlich die Berufung der Apostel und des Petrus besprochen. Da viele namhafte evangelische Theologen der Gegenwart die Beauftragung der Apostel und insbesondere die des Petrus nicht mehr bestreiten, sondern nur das Weiterleben ihrer Gewalten in Nachfolgern, setzte sich das Werk mit dem Problem der Nachfolge lange auseinander. Christus hat zwar nicht formell den Auftrag gegeben, Nachfolger einzusetzen. Doch lag es in der Natur der Sache, daß die Apostel solche bestellten. Es liegt daher ein indirekter Auftrag Christi vor. Das Urteil über die kirchenbildenden Tätigkeiten Christi hängt natürlich von der Frage ab, ob Christus überhaupt eine Kirche wollte, oder ob die Kirche einem Mißverständnis zu verdanken ist (E. Brunner). Dieses Problem wird gründlich erörtert.

*) Selbstanzeige von: S c h m a u s, Michael, Katholische Dogmatik. Dritter Band, erster Halbband: Die Lehre von der Kirche. Dritte bis fünfte, völlig umgearbeitete Auflage. München, Max Hueber Verlag, 1958. Gr.-8, XVI und 934 S. – Brosch. DM 34,—; Ln. DM 37,50.

Aus der Herkunft gewinnt die Kirche ihr gottmenschliches Gepräge. Sie ist dadurch charakterisiert, daß sie die Kirche des Menschgewordenen, des Auferstandenen und des Heiligen Geistes zugleich ist. Keinen dieser Aspekte darf man vernachläßigen, wenn man die Kirche in ihrer Ganzheit verstehen will. Nur von dieser Gesamtschau gewinnt man einen Zugang zur Kirche als der in Rechtsgestalt sichtbar gegenwärtigen Gnade Christi. Christus selbst wirkt im Heiligen Geist in der Kirche und durch die Kirche. Da erheben sich die schweren Fragen: Gott, der einzige Gnadenspender, der Mensch als Gnadenmittler, Geist und Amt, Geist und Laie, Christus, das unsichtbare Haupt, der Papst, das sichtbare Haupt. Bei der Darstellung der Rechtsgestalt der Kirche wird das Problem nach dem Verhältnis der päpstlichen zur bischöflichen bzw. der bischöflichen zur priesterlichen Gewalt verdeutlicht. In diesen Fragefeldern tritt eine für das katholische Gesamtverständnis des Christentums wichtige Tatsache an besonders charakteristischen und neuralgischen Stellen in Erscheinung. Es ist die Synthese des et-et: Gott und Mensch, Papst und Bischof, Bischof und Priester, jeder gemäß seiner Eigenart, aber keiner als totes Werkzeug. Das aut-aut schafft unbiblische Einseitigkeiten. Aus dem Gepräge der Kirche als des in Rechtsgestalt verfaßten „Leibes Christi" ergeben sich die bekannten im Glauben zu erfassenden Wesenseigenschaften der Kirche. Jede von ihnen fordert zum Gespräch mit der evangelischen Kirche auf. In der Analyse der Einheit drängt sich die existentielle Sorge um das Heil der nichtkatholischen Christen auf. Gehören sie zur Kirche. Man kann nach der Enz. über den mystischen Leib nicht sagen, daß sie zur Seele der Kirche, wenn auch nicht zu ihrem Leibe gehören. Diese gefährliche These verkennt die enge Zusammengehörigkeit ja die Untrennbarkeit von Äußerem und Innerem. Es gibt nur eine Zugehörigkeit zur einen ganzen Kirche, nicht zu einem Teilbestand der Kirche. Man wird verschiedene Zugehörigkeitsgrade unterscheiden müssen. Die Enz. scheint dies nahezulegen oder wenigstens nicht auszuschließen. Man muß eine volle und eine geminderte Gliedschaft annehmen. Die nichtkatholischen Konfessions-Gemeinschaften hingegen können nicht als Glieder der einen Kirche Christi anerkannt werden. Es ist schwer ihren status zutreffend zu schildern. Die orthodoxe Kirche nimmt wohl eine Sonderstellung ein. An den Ausführungen über die Einheit der Kirche wird die Verantwortung für die Überwindung der Kirchentrennung spürbar. Die Einheit (wie übrigens auch jede andere Wesenseigenschaft der Kirche) ist Geschenk und Aufgabe zugleich.

Der Dritte Teil behandelt die Sendung der Kirche. Sie hat von Christus jene Sendung empfangen, die er selbst vom Vater hatte. Diese Feststellung ist für Darstellung der Kirchengewalt von Gewicht. Da alle kirchlichen Gewalten aus einer Wurzel kommen, sind sie im Tiefsten miteinander verbunden. Hirtengewalt und Weihegewalt lassen sich zwar unterscheiden, aber nicht völlig voneinander trennen. Es bedurfte eines jahrhundertelangen theologischen Mühens, bis die Unterschiede erkannt waren. Dann aber begann ein Prozeß, in welchem die Gewalten zu sehr auseinandergerissen wurden. Heute bahnt sich die Erkenntnis an, daß die Weihegewalt aus ihrer eigenen Sinnhaftigkeit heraus eine Potenz zur Hirtengewalt und die Hirtengewalt einen gewissen Bestand an Weihegewalt in sich schließt. Für das Verständnis der Jurisdiktion im Bußsakrament sowie der Firmermächtigung nichtbischöflicher Priester spielen diese Zusammenhänge eine beträchtliche Rolle. Umstritten ist nach wie vor die Frage, ob die Lehrgewalt als eigenständige dritte Kirchengewalt neben die beiden anderen tritt oder ob sie einer von ihnen zugeordnet werden muß. Das Werk entscheidet sich für das letztere, macht aber einige Unterscheidungen.

Die Kirche dient dem Reiche Gottes, der Gottesherrschaft. Sie ist deren Werkzeug und deren verhüllte Erscheinung zugleich. Sie leistet ihre Aufgabe durch die Wortverkündigung und die Setzung der sakramentalen Zeichen. Der Wortverkündigung wird besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Vor allem wird die gnadenvermittelnde Kraft der Wortverkündigung herausgearbeitet. Aus dem Gespräch mit den Protestanten ist die Ausführung über die Kirche als Heilsgemeinschaft oder Heilsanstalt erwachsen. Das Werk vertritt die These, daß sie beides in einem ist. Die Heilsgemeinschaft hat heilsmittlerische Funktion. Sorgfältig wird dabei der Unterschied und die Zusammengehörigkeit von Trägern der Hierachie und der Laien dargelegt.

Es ist eine tiefe und ernste Sorge des Werkes, dem Gespräch mit der evangelischen Theologie oder vielmehr mit den evangelischen Kollegen zu dienen. Ihm ist ein breiter Raum gewidmet Die Ansichten der evangelischen Theologen werden mitgeteilt und nach dem Maßstab der katholischen Lehre gewürdigt. Das Werk versucht einerseits dem Anliegen der evangelischen Theologen gerecht zu werden, ihnen andererseits die katholische Ekklesiologie unverkürzt zu zeigen. Es hält sich geflissentlich von jener katholischen Irenik ferne, welche das Heil darin sieht, daß die Unterschiede verkleinert werden oder das Katholische ganz leise ausgesprochen und primär unter dem Aspekt der evangelischen Theologie gesehen wird. Dieses Vorgehen verfehlt sein Ziel, weil es nicht der Wahrheit und damit letztlich nicht der Liebe dient. Was wäre es für eine Liebe, die dem Bruder die Wahrheit vorenthielte und ihn in seinem Irrtum be-

ruhigte. So kann die Una-Sancta-Arbeit zwar zu gegenseitigem Einvernehmen, aber nicht zur wirklichen Klärung und nicht zur heilsamen gegenseitigen Beunruhigung führen.
Noch ein letzter Gedanke sei hervorgehoben. Das Buch lebt von der Überzeugung: Die Kirche ist seit ihrer Grundlegung durch Christus und auf Grund ihrer Urgestalt in der Urkirche, d.h. in der Apostelkirche, immer im Werden begriffen. Sie ist Viator. Sie geht der Stunde entgegen, da Christus wiederkommt,und ihr die letzte Gestalt gibt. Dann aber hört sie auf, Kirche im geschichtlichen Sinne zu sein.

## Kierkegaardiana

Von Theoderich *Kampmann*, München

1950 begann jenes Unternehmen, das der geistigen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Kierkegaard einen (schon heute kontrollierbaren) kräftigen Auftrieb gab, die Neuausgabe der Gesammelten Werke Kierkegaards, ihre Übersetzung also und Kommentierung durch Emmanuel Hirsch. Der Verlag Eugen Diederichs hat, wie man weiß, das unvergeßliche Verdienst, die Erstausgabe zu einer Zeit gewagt zu haben, da Kierkegaard unbekannt war. Der Durchbruch Kierkegaards in das europäische Geistesleben wäre ohne diese Erstausgabe nicht geschehen. Denn erst der deutsche Kierkegaard ermöglichte - sowohl für die romanische wie für die angelsächsische Welt - den Zugang zum dänischen. Die Würdigung der Verdienste Emmanuel Hirschs darf darum die ebenfalls beträchtlichen Verdienste des Erstbearbeiters Christoph Schrempf und seiner Komparsen nicht vergsesen lassen oder schmälern. Denn die zwölfbändige Erstausgabe schuf die Voraussetzung für jene andere, die wir nunmehr in Händen haben.
Über das Gesamtunternehmen, seine Größe wie seine Grenze, habe ich in einem ausführlichen Beitrag 1952 berichtet (Theologie und Glaube; Jg. 42, 358ff.). Das damals ausgesprochene Bedauern, daß gleichzeitig zwei Übersetzungen von Kierkegaards Gesammelten Werken begannen, hat sich inzwischen vertieft. Das Bedauern ist um so lebhafter, als beide Ausgaben Vorzüge und Mängel zeigen, die eine verständnisvolle Zusammenarbeit vielleicht hätte beseitigen, gewiß aber vermindern können. Gleichzeitig nämlich mit dem Unternehmen Emmanuel Hirschs und des Diedrichs-Verlags begann ein Unternehmen Walter Rests und des Verlages Jakob Hegner, das ebenso Kierkegaards gesamtes Werk zu übertragen anging. Da eine Team-Arbeit der Verleger und Herausgeber inzwischen aussichtslos wurde, haben wir aus dem Zustand das Beste herauszuholen, was Forschern und Liebhabern möglich ist. Da wir an anderer Stelle über die inzwischen veröffentlichten Einzelwerke eingehend referierten, beschränken wir uns hier darauf, jene letzterschienenen Werke, die für Kierkegaards Welt hohen Repräsentanzwert besitzen, in gebotener Kürze zu besprechen.
In zwei umfänglichen Bänden legt Emmanuel Hirsch Übersetzung und Kommentierung von Enten-Eller vor (Kopenhagen 1843), das jene atemberaubende Produktion einleitete, die Kierkegaard nach dem Bruch mit Regine Olsen begann. Der erste Teil von Entweder/Oder (Düssel dorf 1956; DM 22,—) enthält die Papiere von A. Jedermann in Kopenhagen wußte, wer Viktor Eremita war, der Herausgeber dieses Lebensfragments. Der Band bringt die Diapsalmata, die Abhandlungen über das Musikalisch-Erotische (eine Interpretation des Don Juan und übrigens die kongenialste und tiefsinnigste Deutung Mozarts überhaupt, welche die abendländische Geistesgeschichte besitzt) und über den Widerschein des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen sowie die Schattenrisse (darin Marie Beaumarchais, Donna Elvira und das Gretchen des Faust psychologisch belichtet werden.) Er bringt ferner die Betrachtungen über den Unglücklichsten, über die erste Liebe (im Anschluß an Scribes Lustspiel) und über die Wechselwirtschaft (den Versuch einer sozialen Klugheitslehre) und bringt am Ende das Tagebuch des Verführers. Das Gesamtkonzept enthält, geistesgeschichtlich betrachtet, Kierkegaards Abrechnung mit der philosophischen Romantik (wobei gleich der erste Satz den tödlichen Kampf gegen Hegel eröffnet); vor allem aber durchhellen alle Beiträge jene ästhetische Lebenshaltung, welche Kierkegaards späteres Werk, die „Stadien", auf höherer Ebene noch radikaler angehen wird.
Der zweite Teil von Entweder/Oder (Düsseldorf 1957; DM 22,—), umschließend die Papiere von B., bringt einerseits die Abhandlungen über die ästhetische Gültigkeit der Ehe und über das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und Ethischen, er bringt andererseits jenes Ultimatum samt der berühmten Predigt über Lk 19,41ff., welches den Blick, über das ethische Stadium hinaus, erstmals freigelegt auf das religiöse Stadium, dem Kierkegaards ungeteilte

Liebe gilt. Den Band beschließen zwei erbauliche Reden über Gal 3,23ff. und Jak 1,17ff., die einen ersten Eindruck vermitteln von der theologischen Tiefe und der sprachlichen Vollendung Kierkegaardscher Predigten. Der Band erhellt in allen seinen Teilen jenes ethische Stadium, das einerseits das ästhetische infragestellt und überwindet, andererseits aber (wenn nicht die Notwendigkeit, so doch) die Möglichkeit eröffnet, sich in das religiöse Stadium hinein fortzusetzen, d.h. sich aufheben zu lassen. Zu wünschen wäre, daß der Gerichtsrat Wilhelm den „Assessor" (nicht bloß in der deutschen Terminologie) für immer ablöste. Zu wünschen wäre vor allem, daß die in der Kierkegaard-Literatur allerwege gespensternde Meinung verschwände, der zweite Teil von Entweder/Oder sei sachlich dürftiger und sprachlich müder als sein erster Teil. Hirschs Übersetzung mag solche Meinung beseitigen helfen.

Die konzise Einleitung zu beiden Bänden gibt einen willkommenen Überblick über die äußere und innere Entstehungsgeschichte des Werkes. Verdienstvoll ist zumal, daß die Vorbemerkungen zum zweiten Band eine exakte Gliederung des schwierigen Beitrags über die ästhetische Gültigkeit der Ehe liefern. Hirschs Kommentierung beschränkt sich erfreulicherweise auf archivalische und philologische, auf biographische und geistesgeschichtliche Fakten und Daten. Die theologische und philosophische Interpretation bleibt anderen Werken vorbehalten.

Was die bei Jakob Hegner herausgebrachte Ausgabe angeht, so erschien inzwischen ihr zweiter Band. Als Herausgeber zeichnet nächst Walter Rest neuerlich Hermann Diem, für das Unternehmen fraglos ein Gewinn, da beide Forscher durch maßgebliche Arbeiten über Kierkegaard legitimiert sind. Auch daß die Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, zumal Niels Thulstrup, der unsere Ausgabe vorzüglich kommentiert, beteiligt sind, ist eine nicht geringe Garantie für die Solidität sowohl der Übertragung wie des Anmerkungsapparates. Kontrollen, die der Referent vornahm, bestätigen den Eindruck des Lesers vollauf.

Unser Band enthält (nach einer Einleitung von Hermann Diem, die jene eleganten Mißverständnisse, die sich um Kierkegaard anzusiedeln begannen, beim Namen nennt) die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, die Wiederholung und den Begriff der Angst (Köln u. Olten 1956; DM 32,—).

Die Komposition des Bandes ist einleuchtend; denn die vorgelegten Stücke bringen die psychologisch-pneumatologische Seite jener christlichen Existenzdialektik zur Anschauung, deren religions-philosophische Umschreibung vor allem die „Philosophischen Brocken" und die „Abschließende Nachschrift" leisten, deren religiös-ethische Konsequenz aber die „Einübung im Christentum" und verwandte Werke aufzeigen. Nicht verständlich ist mir, warum die „Krankheit zum Tode" (1849) und der „Begriff der Angst" (1844) umgestellt wurden; ich finde dafür weder sachliche noch methodische Gründe.

Übersetzt wurden die „Krankheit zum Tode" durch Walter Rest, „Furcht und Zittern" sowie die „Wiederholung" durch Günther Jungbluth und der „Begriff der Angst" durch Rosemarie Lögstrup. Den Anmerkungsapparat schuf Niels Thulstrup. Bewundernswert ist, bei aller Selbständigkeit im Einzelnen, die Homogenität der Übersetzer im Ganzen. Die funkelnde Schönheit von Kierkegaards Sprache (zumal auf weiten Strecken von „Furcht und Zittern" und im Gesamt der „Wiederholung") ist ebenso aufgefangen wie der heiße Atem seiner Argumentation und seine terminologische Genauigkeit (die vor allem den ersten Teil der „Krankheit zum Tode" auszeichnet sowie den „Begriff der Angst").

Vergleicht man Emmanuel Hirschs Übersetzung mit der in unserem Bande vorgelegten, so fällt eine Preisverteilung schwer. Hirsch geht in seinem Bemühen, Kierkegaard einzudeutschen, über das von Rest und seinen Mitarbeitern Geleistete beträchtlich hinaus; doch vermag er seinen Kampf gegen das Ursprungszitat und gegen das Lehn- und Fremdwort (z.B. Fragmal statt Problem) nur mit Mühe durchzuhalten. Dieser Kampf hat zur Folge, daß mit der Eindeutschung, so erleichternd sie manchen Leser dünken mag, ein Stück ursprünglichen Kierkegaards verschwindet. Ein Beispiel! Rosemarie Lögstrup übersetzt: „Ethisch betrachtet, kulminiert das Weib in der Prokreation" (Begriff der Angst, II 2a). Und Emmanuel Hirsch: „Ethisch betrachtet erreicht das Weib sein Höchstes in der Fortpflanzung".

Das gleiche gilt hinsichtlich der Sorgsamkeit, mit der Hirsch die Satzperiode verwandelt, und der gleichzeitig geübten Genauigkeit, mit der er das Einzelwort überträgt. Darüber gehen nicht selten Wortdichte und Satzmelodie von Kierkegaards Sprache verloren. Hier ist die von Rest und Diem gesteuerte Übersetzung streckenweise, trotz oder wegen ihrer größeren Sorglosigkeit, dem Genius Kierkegaards gemäßer. Wer freilich weiß, wie schwer die gestellte Aufgabe zu lösen ist (mit Newman und Dostojewskij ist es nicht anders), wird sich frei halten von aller Beckmesserei.

Aus Kierkegaards Tagebüchern (Papirer, Kopenhagen 1909ff.) traf Eva Schlechta eine vorzüglich proportionierte Auswahl, die sich um ein Grundthema von Kierkegaards schriftstellerischem Wirken ordnet: Christentum und Christenheit (München 1957; Kösel; DM 15,—). Christentum meint das Evangelium und seinen Herrn, Christenheit meint (im Sinne Kierke-

gaards) deren Derivation und Verunstaltung innerhalb der abendländischen Geschichte mit dem Endergebnis des (von Kierkegaard also benannten) „Bestehenden" (vgl. 231f.). Die Auswahl macht den Anfangenden mit Kierkegaards Geistes- und Herzensanliegen bekannt; der Fortgeschrittene bekommt eine Durchblickshilfe, die um so nützlicher ist, als selbst Forscher sich schwer tun, die neunzehn Tagebuchbände zu bewältigen. Quer durch alle wahren und irrigen Meinungen des großen Dänen (die auseinanderzuhalten für Beginnende schwer ist) leuchten seine originären und bleibenden Einsichten: vom Christentum als der entscheidenden Existenzmitteilung (106f.), vom Leben als Examen (132f.), von religiöser und christlicher Erziehung (192f., 226f.), von Orthodoxie und Nächstenliebe (273f.), von der Dialektik der Nachfolge und des Glaubens (280f., 298f,. 337f.). Die Auswahl ist überzeugend und die Übersetzung genau.

Das Gleiche gilt für jene Auswahl und Übersetzung aus denselben Tagebüchern, die Friedrich Hansen-Löve unter anderem Aspekt besorgte. Die „Randbemerkungen zum Evangelium" (München 1956; Kösel; DM 6,80) vermitteln unvergeßbare Einblicke in Quellbereich und Wurzelgrund von Kierkegaards existentialkerygmatischer Bemühung. Geboten werden Marginalien zu Logien Jesu und zu Evangelienperikopen (in unserm Büchlein sind sie nach Mt, Mk, Lk und Jo geordnet), die ihre Fruchtbarkeit erweisen, je genauer man liest, und je ver-, ständiger man sie auf dem Hintergrunde sieht von Kierkegaards Oeuvre, auf dem Hintergrunde zumal seiner erbaulichen Reden. Gedankenblitze und Einfälle auf der einen, Skizzen und Predigtdispositionen auf der andern Seite. Wir haben die Seminarübungen eines Semesters mit diesen Marginalien bestritten und daraus handfeste Anregungen bezogen für Predigt und Katechese. Kierkegaards unübersehbare Grenze wurde dabei ebenso deutlich wie seine unanfechtbare Größe.

Wenn die Kierkegaard-Literatur, die wissenschaftliche wie die journalistische, Jahr um Jahr anschwillt, so ist nicht verwunderlich, daß die Spreu den Weizen übertrifft. Wissenschaftlicherseits wird viel leeres Stroh gedroschen, journalistischerseits wird die Heilsfrage, die Kierkegaard ernst, ursprünglich und zeitgerecht stellt, munter weggeplaudert. Immerhin erscheinen auch Arbeiten, die des großen Dänen würdig sind. Hierhin rechne ich - aus letzter Zeit - Hermann Diem, Spion im Dienste Gottes, Frankfurt 1957; Sören Holm, Kierkegaards Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1956; last not least aber Walter Niggs zusammenfassende Darstellung in seinen Prophetischen Denkern, Zürich 1957. Eine Würdigung solcher Arbeiten ist an dieser Stelle nicht beabsichtigt.

## Zur Theologie des Alten Testaments*)

Von Joseph Ziegler, Würzburg

1. E. Jacob schrieb für die Sammlung *Manuels et Précis de Théologie* eine Theologie des AT. Nach einer Einleitung mit historischen und methodologischen Betrachtungen folgen in systematischer Anordnung in einem ersten Teil „Les aspects caractéristiques du Dieu de l'AT": Der lebendige Gott, die göttlichen Namen, Jahwe und die anderen Götter, Engel und andere Mächte, die Offenbarungen Gottes (der Engel Jahwes, das Angesicht Gottes, die Herrlichkeit Gottes, der Name Gottes), Heiligkeit, Gerechtigkeit, Treue, Liebe, Zorn, Weisheit Gottes; in einem zweiten Teil „L'action du Dieu de l'AT": Die Medien der Handlung (Geist, Wort), Gott als Schöpfer der Welt, Natur und Bestimmung des Menschen, Gott als Herr der Geschichte, Gott in seinen Institutionen (König, Prophet, Priester, Weise; heiliger Ort, Kult, Gesetz); in einem dritten Teil „Contestation et triomphe final de l'action de Dieu": Sünde und Erlösung, Tod und ewiges Leben, Vollendung (eschatologisch-messianisch).

---

*) 1. Jacob, Edmond, *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé S.A., 1955. Gr.-8°, 287 S. – Kart. 12,50 sfr.

2. Vriezen, Th. C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Neukirchen, Erziehungsverein, o. J. (1956). Gr.-8°, XII und 343 S. – Brosch. DM 20,—; Ln. DM 23,50.

3. von Rad, Gerhard, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München, Kaiser Verlag, 1957. Gr.-8°, 472 S. – Brosch. DM 21,—; Ln. DM 24,—.

4. Eichrodt, Walther, *Theologie des Alten Testaments*. Teil I: Gott und Volk. 5. neubearbeitete Aufl. Stuttgart/Göttingen, Klotz/Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. Gr.-8°, 362 S. – Ln. DM 17,20.

J. bietet eine gut geordnete Stoffülle, und man kann sagen, daß diese atl. Theologie ihren Zweck als *Manuel* und *Précis*, besonders für die Theologen, ausgezeichnet erfüllt, zumal sie auch in klarer, gut geformter Sprache vorgelegt wird.

Jedem einzelnen Abschnitt ist eine ausgewählte Bibliographie vorangestellt, so daß der Leser in der Lage ist, die betreffende Spezialliteratur einzusehen, wenn er einzelne Themen näher betrachten will. Nur sei zur Form des Zitierens vermerkt (dies gilt auch für die anderen hier anzuzeigenden Werke), daß man bei selbständigen Werken auch den Erscheinungsort (auf den Leihscheinen der Univ.-Bibl. soll er angegeben werden) und bei Zeitschriften-Aufsätzen die Bandzahl und vor allem die genaue Angabe der Seitenzahl notieren möge, damit der Leser sofort sieht, welchen Umfang der zitierte Aufsatz hat, also z.B. S. 28: Eissfeldt O., „Mein Gott" im Alten Testament, ZAW 61 (1945/48) 3-16, und nicht „ZAW, 1945-48, p. 3". Es ist auch selbstverständlich, daß man in einem *Précis* nur ausgewählte Literatur notiert; doch sollten S. 54 W. G. Heidt, Angelology of the OT, Wash. 1949 u. H. Kaupel, Die Dämonen im AT, Augsb. 1930, nicht fehlen.

Einige Bemerkungen. Lehrreich sind die philologisch-grammatikalischen Parallelen zu Ex. 3,14 (S. 40). - Der kurzen Notiz über „Jahwe malak" S. 48 Anm. 2 ist voll zuzustimmen. - In dem Abschnitt IV sind die Ausführungen über „Anges" (S. 54f.) zu knapp. - S. 81 Anm. 2. ἐλεημοσύνη (so richtig statt ἐλεημωσύνη) „Almosen" findet sich schon in den späten Schriften des AT (Sir. Tob. usw.). - Im Abschnitt VIII wird chesed als „fidélité" (siehe Überschrift „La fidélité de Dieu" S. 82) umschrieben. Es gibt bekanntlich kein Wort, das den vollen Inhalt von chesed erschöpft; schon die LXX hat einseitig ἔλεος übersetzt. Auch fidélité ist zu einseitig; dieses Wort würde besser für 'emet stehen, eine Eigenschaft Gottes, die bei J. nicht behandelt ist. - S. 120 Anm. 1. Lies tsamach st. tsemach. - S 184. Die Beurteilung des „Sonnenwunders" Jos. 10, 10 befriedigt nicht; sie ist zu kurz und trifft nicht den Kern der Sache. - Die Lit.-Angaben S. 193 Anm. 1 können fehlen, da die Titel bereits S. 192f. verzeichnet sind. - S. 196 ist zu „mešugga" unbedingt die wichtige Stelle Os. 9,7 zu nennen. - Nur Jer. 1,9 gehört (S. 197) als Schriftstelle hierher; die beiden anderen (Jer. 5,14 und 15,19) besagen etwas anderes und müssen eigens aufgeführt werden (am besten im Wortlaut).

2. Das Buch von Vriezen berührt sich in der Anlage und Stoffdarbietung eng mit dem Werk von Jacob: „Wir haben die Disposition gewählt: Gott, Mensch, Verkehr zwischen Gott und Mensch, Verkehr zwischen Mensch und Mensch, endlich Gott, Mensch und Welt - Gegenwart und Zukunft" (S. 100). Nur sind diesem Hauptteil ausführliche Prolegomena zur Theologie des AT vorangestellt: Christliche Kirche und AT, der geschichtliche Charakter der atl. Offenbarung, die theologische und zeugengeschichtliche Struktur des AT und der atl. Schriften, das AT als Wort Gottes, Voraussetzung, Aufgabe und Methode der Theologie des AT (S. 2-101). Am Ende des Buches finden sich Literaturhinweise, Sachregister, Verzeichnisse der Bibelstellen, der hebr. Termini (in Umschrift) und der Autorennamen.

Besonders wertvoll ist die Nachzeichnung der das ganze AT durchlaufenden Entwicklungslinie, die auf Christus hinführt. Manche Formulierungen sind gut gelungen; wenn dies nicht so ist, dann scheint der Bearbeiter der deutschen Ausgabe daran schuld zu sein, so S. 73: „In Christus ist das Alte neu geworden. Aber darum ist es nicht verworfen und auch nicht repristiniert. Wir können Christus nicht ohne das AT verstehen; aber ebensowenig können wir das AT mit dem Evangelium identifizieren" (die Fremdwörter sind vom Rezensenten hervorgehoben; es hat wohl niemand daran gedacht, „das AT mit dem Evangelium zu identifizieren"). So wird diese atl. Theologie denjenigen, „denen das AT eine brennende Frage unserer Theologie und unserer Verkündigung ist", und „die in oder vor der besonderen Not und Freude stehen, aus dem AT predigen zu sollen" (Vorwort S. VI), eine willkommene Hilfe sein.

Es ist gewiß nicht notwendig, für eine Aussage in extenso alle Schriftstellen zu notieren, da Konkordanz und Lexikon diese Arbeit schon geleistet haben; aber es müssen doch die wichtigsten Belege genannt werden. Vr. war in der Zitierung zu sparsam; oftmals vermißt man die Schriftstellen, so S. 105 oben zu „erkennen", S. 125 oben zur „Verbindung von qodeš und kabod", die sich im AT „häufig" findet, S. 139 bei der zweimaligen Nennung des „NT", S. 156 zum atl. „Weltbild", S. 175 oben zweimal, wo nur allgemein das „NT" zitiert ist.

Einige Notizen zu einzelnen Ausführungen. „Primat" (S. 43) kann zwar nach Duden sächlich sein, aber man sagt doch gewöhnlich und besser „der Primat". - Die in Kap. III (S. 38-73) behandelten literarkritischen Fragen sind zwar für den Leser ganz nützlich, können aber in einer „Theol. des AT" fehlen, da sie gewöhnlich in der „Einleitung ins AT" besprochen werden. - Zu Kap. IV „Das AT als Wort Gottes" (S. 74-93) hätte ausdrücklich und ausführlich Hebr. 1,1 zitiert werden müssen. - Bei dem bekannten Schriftwort „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang" (in Anm. 1 S. 106 ist „Hi 28,28" zu streichen) ist die gebräuchliche

wörtliche Wiedergabe von re' šit mit „Anfang" näher zu erklären: „Anfang" (wörtlich) = Anfang und Ende, Grundlage, Hauptstück, das Wichtigste, die Vollendung. - S. 125 Anm. 2. Nur II und III Regn. I Par. Jer. und Dodekapr. steht in der LXX pantokrator für seba'ot. - S. 143. Os. 1,9 ist sicher mit Ex. 3,14 in Verbindung zu bringen. - S. 151 oben. Hier ist auch die Pluralform Gen. 11,7 zu nennen. - S. 173. Der hebr. Terminus techn. laqach für „Aufgenommenwerden" ist eigens zu nennen. - S. 175 Anm. 2. Die Bedeutung des Segens Gen. 1,22.28 besteht nicht allgemein in der „Kraftverleihung", sondern ganz speziell in der Verleihung der „Fruchtbarkeit".

3. Jacob und Vriezen, die den Stoff getreu der alten Tradition in systematischer Weise vorlegen, werden immer wieder mit Macht darauf gestoßen, daß etliche theologische Aussagen des AT einer ganz besonderen Überlieferungsschicht angehören und nur von dieser bezeugt werden. So schreibt Jacob: „Le thème de l'image de Dieu... n'apparaît dans l'AT que dans un seul livre, et plus spécialement dans un seul des documents de ce livre: Gen. 1,26.27; 5,1.3; 9,6 appartiennent en effet tous à la source sacerdotale" (S. 135). Schon S. 115f., wo Jacob über den Schöpfungsterminus bara' spricht, erwartet man eine ähnliche Bemerkung. Stärker als Jacob spürt Vriezen, daß für eine atl. Theologie die literarischen Grundlagen entscheidend sind; deshalb bringt er einen Abriss über diese Fragen (siehe oben) und betont richtig zu Beginn des Kap. III, daß sich „der Verfasser der Urgeschichte, J, E, D, P, und die Chronisten mit durchaus eigener Stimme vernehmen" lassen (S. 38). Mit diesen Gegebenheiten macht v. R. entschieden Ernst und legt eine atl. Theologie vor, nicht in systematischer Ordnung, sondern in historischer Reihenfolge, wie schon der Untertitel deutlich sagt: „Die Theol. der geschichtlichen Überlieferungen Israels".

G. von Rad war für diese Arbeit durch seine Schriften aufs beste vorbereitet; in ihnen hat er schon immer ein besonderes Gespür für die theologischen Aussagen gezeigt. Jeder Leser wird v. R. dankbar sein, daß er jetzt in einem geschlossenen Werk eine vollständige Theologie vorlegt, deren erster Band erschienen ist und deren zweiter Band hoffentlich bald veröffentlicht werden kann. Mit großer Zustimmung liest man in dieser atl. Theologie; man sieht überall, wie behutsam die einzelnen Stellen verwertet werden und wie treffend die Formulierung ist. Im Hauptteil wird die Theologie des Hexateuch behandelt: Urgeschichte, Vätergeschichte, Herausführung aus Ägypten, Gottesoffenbarung am Sinai, Wüstenwanderung, Auffassung von Moses und seinem Amt, Verleihung des Landes Kanaan. Dann spricht v. R. über die Gesalbten Israels (vielleicht besser „Gesalbten Jahwes"): David, König nach den Königspsalmen, Saul, Richter, König nach dem Deuteronomisten und nach dem chronistischen Geschichtswerk, und über „Israel vor Jahwe (Die Antwort Israels)": Lobpreis Israels, Jahwes und Israels Gerechtigkeit, Weisheit Israels, Skepsis.

Einige „Schönheitsfehler" sollen genannt werden. S. 157 Anm. 26. Man kann noch auf Gen. 4,7 hinweisen. - In dem Abschnitt „Der Einbruch der Sünde und ihr Überhandnehmen" (S. 157-164) vermißt man die Sünde Chams Gen. 9,20-27. - S. 167 unten. Statt der Umschreibung des ntl. Pauluswortes Röm. 5,20 erwartet man den Text des Schriftwortes selbst oder wenigstens einen Hinweis auf Röm. 5,20. - S. 188. Der Artikel vor κύριος ist in Klammern zu setzen oder zu streichen. - S. 176 Anm. 15. So schlimm ist das „Unheil" nicht, wie v. R. meint. - S. 318. Statt des Aktivum ist das Medium εὐαγγελιζόμενοι zu schreiben. - Die Ausführungen über Simson („Wirbel von sehr ungeistlichen Abenteuern" S. 332) werden manchem Leser nicht recht gefallen. - S. 375 Anm. 16. Erst der zweite Band der atl. Theol. wird zeigen, daß „Nötschers These, die Propheten hätten eine strafende Gerechtigkeit Jahwes verkündigt", „unhaltbar" ist. - S. 376 Anm. 18. Lies δικαιοσύνη st. δικαιωσύνη.

4. „Last not least" ist der erste Teil der Theologie von Eichrodt anzuzeigen, der erstmals 1933 bei Hinrichs in Leipzig erschien und jetzt in fünfter neubearbeiteter Auflage vorliegt. Das äußere Format ist gleich geblieben; die Seitenzahl aber hat sich von 290 auf 362 erhöht. Auch die Anordnung des Stoffes ist unverändert geblieben, wie die Überschriften der elf Paragraphen zeigen. Selten sind im Text Änderungen vorgenommen worden; die meisten neuen Beiträge sind in den Anmerkungen untergebracht. So auch beim letzten Abschnitt über „Weissagung und Erfüllung", wo man mit besonderem Interesse die Auseinandersetzung mit Baumgärtel (S. 344 Anm. 142 und S. 348 Anm. 154) liest. Neu gestaltet wurde nur der Abschnitt über das Königtum Jahwes und seine Ausprägung im Kultus sowie die Frage der Kultprophetie (Vorwort S. VIII); die letztere ist allerdings nicht neu behandelt, wie bereits E. Vogt in der Besprechung in Biblica 38 (1957) 472 festgestellt hat.

Die Theologie des AT von E. hat sich sehr gut eingeführt und verdient auch in der neuen Auflage fleißig benützt zu werden. Den Wunsch des Vf., daß sie „freundliche Aufnahme finden möge und wie die früheren Auflagen über alle konfessionellen Grenzen hinweg im Reich der Forschung wie in der Praxis des Pfarrers und Missionars ihren Dienst tun dürfe" (Vorwort S. VIII), teilt der Rezensent und übermittelt ihn gern an alle Leser dieser Zeitschrift.

# Mitteilung

Das Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie in der Theologischen Fakultät der Universität München hat sich entschlossen, eine neue wissenschaftliche Reihe herauszugeben, in der die wichtigeren Ergebnisse der Übungen, die im Institut gehalten werden, mitgeteilt werden sollen. Es werden sowohl ungedruckte Texte als auch Problembehandlungen geboten werden. Die Hefte stellen so Material für wissenschaftliche Übungen bereit.

Die Reihe wird bei Max Hueber in München erscheinen. Aus der Theologischen Fakultät werden demgemäß in Zukunft nicht zwei, sondern drei Serien kommen; 1. Die Münchener Theologischen Studien (in drei Abteilungen), 2. die Münchener Theologische Zeitschrift, 3. die Mitteilungen des Grabmann-Instituts.

Heft 1 der „Mitteilungen" heißt: Die Lehre des Petrus Johannis Olivi O.F.M. von der Universalgewalt des Papstes. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung auf Grund von edierten und unedierten Texten, von Dr. Ludwig Hödl.

Die nächsten Hefte werden Probleme aus der mittelalterlichen Lehre von der kirchlichen Schlüsselgewalt, vom Verhältnis der Unsterblichkeit des Geistes zur Auferstehung von den Toten sowie aus der mittelalterlichen Ablaßlehre erörtern.

# Buchbesprechungen

## Allgemeines — Philosophie — Religionswissenschaft — Fundamentaltheologie

*Wörterbuch der Antike.* Mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens. In Verbindung mit Ernst Bux und Wilhelm Schöne verfaßt von Hans Lamer. Vierte, durchgesehene und ergänzte Auflage. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 96.) Stuttgart, Kröner, 1956. Kl.-8°, XVI und 884 S., 1 Karte. – Ln. DM 17,50.

Das vorliegende Werk ist nach den Worten seiner Verfasser in erster Linie dem großen Kreis der allgemein Gebildeten zugedacht. Sein Hauptmerkmal besteht darin, daß auf das Weiterleben der Antike eingegangen wird, daß auch Lebens- und Kulturformen der Gegenwart neben die antiken gestellt und mit ihnen verglichen werden. Man kann sich fragen, ob dieses Verfahren gerade in einem Wörterbuch sehr von Nutzen sei. Gewiß wird im Vorwort von den Verfassern gesagt, das Buch könne auch als Lese-, nicht nur als Nachschlagebuch dienen. Doch erscheint der Gedanke, ein Wörterbuch zu „lesen", als ein Widerspruch; ein Wörterbuch ist seinem Wesen nach dazu bestimmt, ein Nachschlagewerk zu sein. Es besteht also bei einer Auswahl der Stichwörter nach diesem Gesichtspunkt die Gefahr, daß viele Artikel in einem Wörterbuch der Antike nie gelesen werden. Dagegen vermißt man manche Artikel, die man gern finden möchte, z. B. Namen von einzelnen Schriftstellern. Auch die Angaben über patristische Literatur sind nicht zu zahlreich; sie sind mit ganz wenigen Ausnahmen in einem einzigen Artikel („Kirchenväter") zusammengefaßt.

In bezug auf die Art, wie der Stoff dargelegt wird, stört manchmal eine zu starke Subjektivität. In einem kleinen Lexikon, einem Nachschlagewerk zur schnellen Information, sucht man nicht persönliche Meinungen, sondern nur die objektiven Tatsachen, ausschließlich die Sachlage. Es heißt wohl die gegebenen Möglichkeiten überschätzen, wenn Lemmata, für deren unausschöpfbare Transzendenz mehrere Bände nicht reichen würden, zum Anlaß genommen werden, auf Einzelheiten einzugehen, oder wenn man auf so beschränktem Raum noch ein persönliches Urteil abzugeben sucht.

Abgesehen von diesen Unebenheiten, besonders vom Eindruck der mangelnden Systematik in der Auswahl der Stichwörter, ist das vorliegende Wörterbuch der Antike eine wertvolle Leistung. Es bietet eine Fülle interessanter und nützlicher Angaben. Wer sich über die eine oder andere Einzelheit vergewissern will, ebenso wer mit der Antike in engere Berührung zu kommen bestrebt ist, wird gern zu diesem Buch greifen. Bei den wichtigsten Artikeln ist auch eine Einführung in die Altertumswissenschaft zu finden.

München Mercedes González-Haba

Schmidt, Philipp, SJ, *Dunkle Mächte.* Ein Buch vom Aberglauben einst und heute. Frankfurt a.M., Knecht, 1956. 8°, 275 S. - Ln. DM 10,80.

Als „dunkel" werden hier Kräfte und Mächte bezeichnet, die bewirken, daß Aberglaube entsteht und am Werke ist. Dabei gilt, daß „okkulte Kräfte" (namentlich Erscheinungen wie Telepathie, Hellsehen, dann aber auch Telekinese und Psychometrie) „von der Wissenschaft nicht mehr geleugnet" (129) werden. So wäre zu unterscheiden, zwischen „Gassenokkultismus" und wissenschaftlichem Okkultismus (131); mit letzterem beschäftigten sich Parapsychologie und Paraphysik. Die vom Vf. verwendete Formel „Okkultismus oder Parapsychologismus, wie man heute sagt" (10) ist unglücklich, denn man sagt Parapsychologie, nicht Parapsychologismus. Das Gebiet der Parapsychologie, auf dem wissenschaftlich vorläufig nur die Tatsächlichkeit gewisser Erscheinungen vertreten werden kann, während das Wie der als Tatsachen anerkannten Erscheinungen immer noch als in grundsätzliches Dunkel gehüllt gilt, wird vom Vf. ausgeklammert, so daß die entsprechenden Stichwörter ins Sachregister gar nicht aufgenommen sind. So gleicht das Buch einer anregend geschriebenen Bestandaufnahme über Formen des Aberglaubens „einst und heute", gesehen vom Standpunkt eines Verfassers, dem gesicherte Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung und entscheidende Stellungnahmen der kirchlichen Lehrautorität als Richtmaß dienen. Auf die Frage des Spiritismus wäre freilich näher einzugehen gewesen, vor allem auf den möglichen Zusammenhang von spontaner Telepathie und „Geisterwissen".

Ebenso hätten nähere Hinweise auf die Traumdeutung in der Tiefenpsychologie (vor allem bei Freud und Jung) zeigen können, wie sehr einer Traumdeuterei im Sinne von Zukunftswissen der Boden entzogen ist. Den Ausdruck „Hokuspokus" (106, 134, 251, 253) wird man, da er als verstümmelte und

verzerrte Konsekrationsformel (hoc est corpus...) anzusehen ist, als Darstellungsmittel besser nicht verwenden.
Das zwölfbändige Werk W. Schmidts heißt nicht *Ursprung und Werden der Gottesidee*, wie es im Schriftenverzeichnis (267) angeführt wird, sondern: *Der Ursprung der Gottesidee, Eine historisch-kritische und positive Studie.*
Die Fülle des sachkundig geordneten und übersichtlich dargestellten Materials ist auch in volkskundlicher Hinsicht sehr interessant. Als erste Einführung, zum Teil auch als Hinführung zu den Quellen, wird das Buch gute Dienste leisten.

München Wilhelm K e i l b a c h

G ö r r e s, Albert, *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse*. München, Kösel, 1958. 8°, 303 S. - Ln. DM 19,80.
Das Buch hält, was es verspricht: die Methode der Psychoanalyse wird in kritischer Würdigung weitgehend geklärt, und Erfahrungen des psychoanalytischen Verfahrens werden in besinnlicher Überprüfung mitgeteilt. Beides erfolgt mit dem Rüstzeug des Psychotherapeuten, dem verstehende Psychologie ein Anliegen ist und der für philosophische Grundlegung einen Blick hat. Der Rezensent hat in religionspsychologischer Sicht immer schon den Standpunkt vertreten, daß die Psychoanalyse als Methode nicht schon deshalb verworfen werden darf, weil man mit Freuds Vorurteilen und Theorien nicht einverstanden sein kann. Diese Einstellung gewann erst in den letzten 10-15 Jahren mehr an Boden; der bekannte P. Gemelli vertritt allerdings nach wie vor die Ansicht, in Freuds Psychoanalyse seien Methode und Theorie so sehr eine Einheit, daß eine Trennung leider nicht möglich sei. Um so wohltuender wirken die Darlegungen des Vf.s, die bemüht sind, den analytischen Befund aufs rechte Maß zu bringen. Sie zeigen auch, wie die Erfahrung allein nicht ausreicht, das Wesen der Neurose zu erschließen (138), wie zur Lösung des Neurosenproblems „grundsätzlich ein Rückgriff auf theoretische und erklärende Psychologie nötig" (143) ist, dann auch, wie namentlich bei Freud in der Darstellung des Begriffs Sublimierung bzw. Sublimation „eines von mehreren möglichen Deutungsmodellen und darüber hinaus ein philosophisches Vorurteil" (159) Anwendung gefunden haben; und so fort.
Vf. will nicht historisch-philologisch Freud interpretieren, sondern zeigen, was Freuds Methode und Hinweise sichtbar machen können (28). Man freut sich, den Fall der Trinkscheu, der als Zufallsfund die Methode der Tiefenpsychologie begründet hat, hier richtig hingesetzt zu finden; die meisten Darstellungen der psychoanalytischen Literatur scheinen darauf vergessen zu haben und wählen andere „Fälle". Die wichtigsten Begriffe und Probleme der Psychoanalyse erfahren eine Würdigung, die Spreu vom Weizen zu trennen weiß. Die Darstellung ist so gehalten, daß sich auch der Nichtfachmann bei einiger Anstrengung zurechtfinden kann.
Wenn Vf. auf S. 208 davon spricht, daß der Psychotherapeut keinen Heilsweg und keine Weltanschauung anzubieten habe, und auch das Gewissen des Patienten nur zu sorgfältigerer Besinnung anregen, nicht aber mit Rat und Weisung leiten könne, so berührt er damit Fragen, die Viktor E. Frankl in seinem Schrifttum aufgegriffen hat und als „ärztliche Seelsorge", „Existenzanalyse" oder „Logotherapie" in Ergänzung der Psychoanalyse näher erörtert, als Psychotherapie „vom Geistigen her", die also hinter die Trieb- und Affektdynamik zurückgeht. Dem Leser wäre ein großer Dienst erwiesen, wenn er eine eingehendere Stellungnahme des Tiefenpsychologen zur „Logotherapie" vernehmen könnte. Gern wird gesagt, Frankls „Existenzanalyse" sei keine neue bzw. wichtige medizinische Erkenntnis. Frankl wiederum möchte sein Anliegen als eine „Vakanz im wissenschaftlichen Raum der Psychotherapie" aufgezeigt haben. Es gebe Kranke, die den Psychotherapeuten immer wieder mit weltanschaulichen Fragen konfrontieren; dieser müsse dem Kranken Rede und Antwort stehen, und zwar mit geistigen Mitteln, durch Eingehen auf die Diskussion, nicht nur mit Hinweisen auf angebliche krankhafte Hintergründe. Wohl dürfe der Arzt keinen weltanschaulichen Oktroi begehen. Es dürfe ihm nur darauf ankommen, den Kranken dahin zu bringen, daß er sich wieder entscheidet, nicht aber darauf, wofür er sich entscheidet: Führung des Kranken bis zum radikalen Erlebnis seiner Verantwortung. Vf. sagt einmal in anderem Zusammenhang: „Die psychoanalytische Methode läßt sich von der Weltanschauung Freuds lösen und von anderen anthropologischen Voraussetzungen her gebrauchen, aber sie läßt sich nicht schlechthin ohne weltanschauliche Voraussetzungen anwenden. Die latente Anthropologie und Metaphysik der Psychotherapeuten ist leicht auf vielen Seiten der tiefenpsychologischen Literatur nachzuweisen" (224). Führt das nicht in die Nähe der von Frankl aufgeworfenen Fragen? Dürfen wir vom Vf. eine Stellungnahme zu diesen Fragen erwarten? Aller Wahrscheinlichkeit nach würde sich hier noch mehr als beim Begriff der Verdrängung bzw. der Fehlleistungen (148/49) zeigen lassen, welch großen Anteil die Theologie, namentlich in ihrem Anliegen der Seelenführung, an der Bildung psychologischer Begriffe wie an der Gewinnung psychologischer Erkenntnisse hatte - lange vor Freud und der

heute so sehr beachteten Tiefenpsychologie. Dankbare Erwähnung verdienen Schriften-, Namen- und Sachverzeichnis, besonders das letztere. Einige der angeführten Schriften sind in neueren Auflagen erschienen, z.B. Ph. Lersch, *Aufbau der Person* in „siebenter, durchgesehener Auflage" (München 1956), W. M. Kranefeldt, *Die Psychoanalyse* (Berlin 1930), letztere in dritter Auflage unter dem neuen Titel: *Therapeutische Psychologie, Ihr Weg durch die Psychoanalyse* (auch im Text sind Titel und Zwischentitel teilweise geändert).

München Wilhelm Keilbach

## Dogmatik und Dogmengeschichte

*Fragen der Theologie heute.* Herausgegeben von Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle. Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger, 1957. Gr.-8°, 586 S. – Ln. DM 26,80.

Der Band stellt ebenso wie sein im letzten Heft dieser Zeitschrift besprochenes italienisches Gegenstück eine Gemeinschaftsarbeit dar. Die Herausgeber sind von der berechtigten Überlegung ausgegangen, daß die Theologie der Gegenwart in einem verheißungsvollen Aufbruch begriffen ist, daß neue, bisher unbekannte oder vernachlässigte Fragen gebieterisch nach Lösung rufen, daß das Alte neu durchdacht werden muß, daß, was nebensächlich erschien, eine unerwartete Bedeutung erlangt, daß sich überraschende Zusammenhänge öffnen. Sie wollten dem in der Seelsorge tätigen Geistlichen, der sich für die theologische Wissenschaft einen wachen Sinn bewahrt hat und für die Seelsorge immer wieder neue theologische Antriebe braucht, sowie dem Laien, der über den Alltag hinaus in die hintergründige Dimension des Menschen einzudringen versucht, eine Hilfe bieten. Das Werk beabsichtigt nicht, neue Forschungen zu unternehmen, sondern den Standort der heutigen Theologie für die Zwecke der Orientierung klarzustellen. Diese Absicht erfüllt das Werk in hohem Maße, wenn es auch nicht allen Problemen, sondern nur den wichtigsten nachgeht. Vielfach leistet es sogar mehr als es verspricht, indem es die theologische Erkenntnis weiterführt oder wenigstens implizit gährende Probleme signalisiert. Es gliedert sich in drei Teile, in einen fundamentaltheologischen, einen dogmatischen und einen praktischen. Zur Information der Leser sei hervorgehoben, daß im ersten Teil Fragen wie Mythus und Offenbarung, Tradition, Inspiration im AT und im NT und Irrtumslosigkeit, Apostolische Nachfolge und Primat behandelt werden, im zweiten Teil die Probleme Natur und Gnade, Ursprung, Urstand und Urgeschichte, das heutige Christusbild, Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie, die Einheit des Kirchenbegriffes, die Sakramente als Organe der Gottbegegnung, das Problem der Eschatologie, im dritten Teil die Bestrebungen der heutigen Moraltheologie, das Verhältnis der Theologie zu den Sozialwissenschaften, das Problem der Verkündigung, die Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung, die Stellung des Laien in der Kirche, die Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Damit die Gesamtrichtung des Werkes sichtbar wird, seien einige Namen genannt: Fries, Geiselmann, Schildenberger, Otto Karrer, Karl Rahner, Grillmeier, Alois Müller, Semmelroth, Sartory, Urs von Balthasar, Schillebeecks. Auf Einzelheiten einzugehen verbietet die Vielfalt der Thematik. Ein ausführliches Personen- und Sachregister schließen den Inhalt auf.

München Michael Schmaus

Piolanti, Antonio, *Il mistero della Communione dei Santi nella Rivelazione e nella Teologia.* Roma-Paris-Tournai-New York, Desclée & Co., 1957. Gr.-8°, 810 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Im italienischen Sprachbereich sind in den letzten Monaten kurz aufeinander drei ebenso glänzende wie wertvolle theologische Neuerscheinungen herausgekommen: das im letzten Heft dieser Zeitschrift angezeigte zweibändige Opus *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica,* ferner das von Mons. Antonio Piolanti mit mehreren Mitarbeitern herausgebrachte Werk *Eucaristia, Il mistero dell' altare nel pensiero e nella vita della Chiesa,* und nunmehr das vom gleichen Verfasser, und zwar von ihm allein veröffentlichte Buch, welches hier angezeigt werden soll. Piolanti ist Prorektor am Pontificio Ateneo Lateranense, Professor für Dogmatik am Pontificio Ateneo Urbaniano sowie Sekretär der Accademia Teologica in Rom. Er hat im Laufe der letzten 20 Jahre eine große Anzahl von zum Teil sehr umfangreichen Werken vor allem über die Probleme der Sakramente und der Kirche veröffentlicht, und zwar sowohl in historischer als auch in systematischer Sicht. Weitere Arbeiten stehen vor der Ausgabe. – Das vorliegende Werk geht einer Frage von höchster Aktualität für die theologische Erkenntnis und für den religiösen Lebensvollzug aus-

führlich, umsichtig, gründlich nach. Es gibt wohl keine Arbeit, welche das Problem der Gemeinschaft der Heiligen in so umfassender und tiefer Weise behandelt. Der Verfasser bietet im ersten Teil einen geschichtlichen Durchblick. Alle einschlägigen Texte, angefangen vom Alten Testament bis zum Ausgang der Väterzeit, werden erschöpfend aufgeführt und sorgsam untersucht. Es wird ihnen nie mehr abverlangt, als sie wirklich sagen. Es bleibt aber auch nichts unausgeschöpft, was in ihnen enthalten ist. Diesem ersten dogmengeschichtlichen Teil schließt sich ein zweiter systematischer an. Die systematische Verarbeitung des von der Schrift und namentlich von der Väterüberlieferung gewährten Materials vollbringt der Verfasser weithin mit Hilfe der mittelalterlichen Theologie, namentlich des heiligen Thomas. Es werden jedoch auch die Hauptvertreter der neuzeitlichen und der modernen Theologie zu Rate gezogen. Entscheidende Bedeutung wird den Lehräußerungen des Papstes Pius XII. zugewiesen. Im einzelnen bespricht der Verfasser die Grundlagen, die Vollzugsweise, die Güter, die Reichweite und die Grenzen der Gemeinschaft der Heiligen. Dabei tritt immer wieder zu Tage: Christus und der Heilige Geist sind für die Gemeinschaft der Heiligen die maßgebende Wirklichkeit. Deshalb ist auch die Eucharistie die Mitte, sowohl als Symbol wie auch als Wirkgrund der Gemeinschaft, diese immer wieder anzeigend, sichernd und vertiefend. Aber auch alle übrigen Sakramente, sowie die ganze Liturgie leisten ihren Beitrag. Die Liebe wird als die einer solchen Verbundenheit entsprechenden Gesinnung dargestellt. In ihr gewinnt der Austausch konkrete Gestalt. Die Reichweite der Gemeinschaft der Heiligen wird in zweifacher Hinsicht untersucht, einmal bezüglich des Personenkreises, das andere Mal bezüglich der Güter und der Wirkweisen (Gebet, Genugtuung, Verdienst, Ablaß). Mit Recht lehnt der Verfasser jeden übernatürlichen Biologismus ab. Umgekehrt kommt der Personalismus, soweit man ihm Recht geben kann, gebührend zur Geltung. Der Personenkreis wird in horizontaler und in vertikaler Richtung geschildert. Besonders interessant ist die Darstellung der Verbundenheit, die zwischen den Seelen im Läuterungszustand besteht. – Das Werk schenkt uns, wie man wohl sagen darf, endgültige Erkenntnisse und bildet zugleich einen sicheren und zuverlässigen Ausgangspunkt für jede weitere historische Forschung auf dem behandelten Gebiet. Es wäre sicherlich sehr verdienstvoll, wenn der Verfasser sich entschließen würde, das Mittelalter und die nachtridentische Theologie ebenso gründlich durchzuarbeiten wie die Väterzeit. Ich glaube, die katholischen Theologen in Deutschland sollten die Werke Piolantis stärker auswerten.

München Michael Schmaus

Solano, Jesus, SJ, *Textos Eucaristicos Primitivos.* Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres. I: Hasta fines del siglo IV.
II: Hasta el fin de la época patristica. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952 und 1954. 8°, XL und 754 S.; XIX und 1009 S. – Geb. 75 u. 85 Peseten.
Die Sammlung *Biblioteca de Autores Cristianos* ist innerhalb kurzer Zeit auf weit über 100 Bände angewachsen. Sie enthält christliche Schriftsteller aus allen Jahrhunderten, meist zweisprachig, in der Ursprache und in spanischer Übersetzung. Von mittelalterlichen Theologen sind z. B. Thomas, Bonaventura, Anselm erschienen und stehen daher dem Interessenten in billigen Ausgaben zur Verfügung. – Die vorliegenden beiden Bände wollen nicht eine Auswahl, sondern eine erschöpfende Zusammenstellung aller eucharistischen Texte aus der Väterzeit bieten. Nur die liturgischen Texte bleiben ausgeschlossen. Es werden jeweils die besten Ausgaben benützt. Die spanische Übersetzung schließt sich enge an den Urtext an, ohne ihre Durchsichtigkeit zu verlieren. Der Verfasser breitet so ein außerordentlich reiches Material vor dem Leser aus. Kurze Einleitungen gehen den Texten jeweils voraus. Hierfür wertet der Verfasser die reiche, bisher vorhandene Literatur aus, führt aber die Interpretation der Quellen vielfach selbständig weiter. Leider konnte er die Untersuchungen von Joh. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (1955) noch nicht benützen. Zahlreiche Illustrationen aus der alten Kirche, vor allem aus den Katakomben, steigern den dokumentarischen Wert.

München Michael Schmaus

Briva Mirabant, Antonio, *La Gloria y su relación con la Gracia según las Obras de San Buenaventura.* (Colectanea San Paciano, Serie teológica, vol. II.) Barcelona, Ed. Casulleras, 1957. 8°, 323 S. – Preis nicht mitgeteilt.
Die Sammlung *Collectanea San Paciano* schreitet schnell voran. Das hier zu besprechende Werk geht einem sehr wichtigen Problem nach: dem Zusammenhang und dem Unterschied zwischen dem irdischen Gnadenleben und der himmlischen Glorie nach der Lehre des Doctor Seraphicus. Der Verfasser sammelt alle einschlägigen Texte aus den Werken Bonaventuras, stellt sie unter systematischen Gesichtspunkten zusammen und bietet eine Analyse, für welche er eine große spekulative Kraft einzusetzen vermag. Die Gesichtspunk-

te für seine Untersuchungen stellen sich in folgender Reihenfolge dar: die Seligkeit im allgemeinen, die unmittelbare Gottesschau, die Auferstehung von dem Toten, die Erlebnisweise der Seligen, die irdische Begnadigung und deren ontologische und psychologische Hinordnung zur ewigen Seligkeit.
Die Darlegungen des Verfassers zeigen erneut und in einer ebenso ausführlichen wie konkreten Weise, daß Bonaventura zwar der augustinischen Tradition verbunden ist, daß er aber von Aristoteles entscheidende Einwirkungen empfangen hat. In der Lehre von der Totenerweckung bekundet der mittelalterliche Theologe einen außerordentlichen Realismus. Für dessen Entfaltung verwendet er zahlreiche Erkenntnisse der damaligen Medizin und Naturwissenschaft. Daß die Gottesschau trotz ihres intellektuellen Grundzuges die Liebe als Gestaltelement in sich begreift, geht aus den Texten immer wieder hervor. Für die heutige Problematik bezüglich des Verhältnisses der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes und der leiblichen Verklärung bieten die Analysen des Verfassers wertvolle Einzelerkenntnisse.
Das Hauptanliegen des Autors ist die gedankliche Durchdringung, nicht die geschichtliche Entwicklung. Er untersucht daher die Texte nicht in ihrer historischen Entstehung. Die Literatur, die er verwendet, entnimmt er vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, dem romanischen Sprachbereich. Manche wertvolle Hilfen hätte er von dem 1954 in Fribourg erschienenen Werke N. W i c k i, *Die Lehre von der himmlichen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin.* Auch das Werk von Šilić über Bonaventuras Lehre von der Kirche (Breslau 1938) hätte wichtige Hinweise gegeben, namentlich mit seiner These, daß Christus das Herz der Kirche ist. Mit dieser letzten Behauptung gelangen wir zur Problematik des Personalem in der Gnade. Man könnte fragen, ob es bei Bonaventura nicht wesentlich stärker entfaltet ist als bei Thomas von Aquin. Die Untersuchungen Auers über die Gnadenlehre dürften hierbei wertvolle Klärungen bieten.
München Michael S c h m a u s

V o l k, Hermann, *Christus und Maria.* Dogmatische Grundlagen der Marianischen Frömmigkeit. 2., durchgesehene Auflage. Münster W., Aschendorff, 1958. 8°, 44 S. – Kart. DM 2,40.
Die neue Auflage unterscheidet sich nur wenig von der ersten. Der Vf. zeigt überzeugend, daß die Marienfrömmigkeit nichts anderes ist und nichts anderes sein will als entfaltete Christusfrömmigkeit. Auf dem Hintergrund liegt das Problem der Einheit von göttlicher und menschlicher Wirksamkeit. Dies wird sehr klar herausgearbeitet.
München Michael S c h m a u s

V o l k, Hermann, *Schöpfungsglaube und Entwicklung.* 2., durchgesehene Auflage. Münster W., Aschendorff, 1958. 8°, 24 S. – Kart. DM 1,90.
Die noch immer sehr umstrittene Entwicklungslehre wird hier in theologischer Sicht erörtert. Die Entwicklung wird in das theologische Denken restlos eingeordnet. Wie weit der Spielraum der Entwicklung ist, bleibt dabei der Naturwissenschaft überlassen. Die Theologie vermag sie jedoch als ein Element innerhalb der Schöpfung zu interpretieren.
München Michael S c h m a u s

## Moraltheologie und Grenzgebiete

L i e n e r, Josef, *Leben aus Verantwortung.* Grundfragen der christlichen Sittenlehre. Wien, Herder, 1957. 8°, 351 S. - Ln. DM 14,80.
Das Buch entstammt der Arbeit des Verfassers in der Wiener religiösen Erwachsenenbildung; aber es will nach dem Vorwort höheren Ansprüchen genügen. Im Aufbau hält sich Liener an den grundlegenden Traktat „De principiis" unserer traditionellen moraltheologischen Handbücher, glaubt allerdings, über die Bestimmung eines Lehrbuches der Moraltheologie weit hinauszugehen, insofern er nicht nur feststellen will, was zu tun ist, sondern auch die entsprechenden kraftspendenden Motive dafür bereitstellen will (S. 6). Wenn man das liest, fragt man sich schon mit einiger Bedrückung, was hier für eine Vorstellung von der Aufgabe der Moraltheologie zugrunde liegt. Sehr bald wird denn auch ersichtlich, daß dieses Buch an der wesentlichen Problematik einer Moraltheologie von heute vorbei geht.
Wer eine kluge und gediegene Popularisierung der geläufigen Traktate über das Ziel des Menschen, über das natürliche, das geoffenbarte und das menschliche Gesetz, über Gewissen und Willensfreiheit, über sittliche Handlung, Tugend und Sünde sucht, die in einer gut lesbaren Sprache und mit einleuchtenden, wenn auch nicht gerade immer sehr gegenwartsnahen Beispielen dargeboten wird, kommt bei der Lektüre des vorliegenden

Werkes voll auf seine Rechnung. Aber bei aller anerkennenden Würdigung der hier geleisteten Arbeit und darüber hinaus der Verdienste des Verfassers in seinen früheren Publikationen muß man doch fragen: Genügt das, wenn man einem interessierten katholischen Laien einen Überblick über Grundfragen christlicher Sittenlehre geben will?
Aus einer derartigen Anatomie und Analyse des sittlichen Lebens gewinnt der Leser kein Bild des christlichen Menschen und des christlichen Ethos, ja gerade das Wesen der christlichen Ethik als einer religiös-personalen, „responsorischen" Ethik bleibt im Dunkel. Die Bedeutung der biblischen Ethik wird nicht berücksichtigt und auch sonst fehlt weithin das eigentlich Theologische. Dazu kommt, daß der Leser in die aktuellen Probleme der katholischen Moraltheologie entweder keinen Einblick (vgl. z.B. die Problematik des natürlichen Sittengesetzes in seiner heilsgeschichtlichen Bedingtheit) oder einen völlig unzureichenden erhält (vgl. das in der Anm. 1 über die Situationsethik Gesagte). Angesichts dessen, was nicht zur Sprache kommt, wirkt die breite Erörterung von Privileg und Dispens hinsichtlich des menschlichen Gesetztes geradezu grotesk. Leider sind auch die Literaturangaben, die den interessierten Laien zu einer vertiefenden Beschäftigung mit den angeschnittenen Fragen anregen könnten, sehr spärlich. - Vor 50 Jahren hätte man dieses Buch wohl mit uneingeschränkter Anerkennung begrüßt. Heute muß man feststellen, daß es seiner Struktur nach nicht dem entspricht, was eine „Allgemeine Moraltheologie für weitere Kreise" bieten muß. Wir ersparen es uns deshalb auch, einzelne Ausstellungen anzuführen, die in nicht geringer Zahl zu machen wären.

München Richard Egenter

Auer, Alfons, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen.* Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus v. Rotterdam. Düsseldorf, Patmos, 1954. 8°, 260 S. - Engl. Brosch. DM 15,—.
Verspätet, doch nicht zu spät angesichts des wertvollen Gehaltes und der vorbildlichen Methode dieser Studie weisen wir empfehlend auf Auers Untersuchung der Erasmischen Frömmigkeitslehre hin, für die dessen „Enchiridion" am aufschlußreichsten ist. Bei der Würdigung einer so umstrittenen Persönlichkeit kommt alles auf den rechten methodischen Ansatz, sowie auf eine breite Grundlegung und auf Abgewogenheit des Urteils an. Das ist bei Auer voll gegeben. Er orientiert verlässig über den Stand der Forschung, interpretiert dann aber die einzelnen Aussagen seines Autors aus dessen persönlichem Werdegang und aus seinem gesamten Schrifttum heraus. Wenn Auer dabei mit einer gewissen Wärme für Erasmus (z.B. gegen die mehr negative Bewertung durch Lortz) Stellung nimmt, so wird man das nicht als Mangel bewerten. Der große niederländische Humanist zeigt nun einmal kein ganz klares geistiges Profil, so daß dem persönlichen Ermessen des Beurteilers ein gewisser Spielraum bleibt. Auers Urteil ist jedenfalls immer sachlich gut begründet. Er urteilt so umsichtig, daß seine positive Bewertung des Erasmus zum mindesten als mögliche, man möchte aber lieber sagen, als die richtige erscheint.
Unter den Stichworten des homo religiosus, ludens et duplex zeichnet Auer zunächst knapp und plastisch die geistige Gestalt seines Autors, dessen echtes religiöses Interesse und aufrichtig kirchliche Gesinnung nicht verkannt werden können. Die so skizzierte Persönlichkeit des Erasmus wird noch deutlicher sichtbar durch den Aufweis seiner geistigen Herkunft. Aus drei Quellen speist sich der Humanismus des großen Niederländers. Die ersten Eindrücke empfing er von den niederdeutschen Devoten; dann beeinflußten ihn die Italiener; von England her aber empfing er den entscheidenden Anstoß für einen christlichen Humanismus, der sich allerdings mit einer scharf antimönchischen Einstellung verbindet. Die Anthropologie des Erasmus zeigt neuplatonische Züge, bleibt aber im ganzen korrekt katholisch. Freilich mangelt die philosophische Tiefe; das praktische und ethische Interesse steht im Vordergrund.
Mit glücklichem Griff hebt Auer als das Grundgesetz der erasmischen Frömmigkeit die Forderung des 5. Canons im Ench. heraus: „a rebus visibilibus ad invisibilia proficere". Hieronymus und John Colet sind hier Pate gestanden. Dieses Grundgesetz wird durch eine entschiedene Christozentrik geprägt. Christus erscheint allerdings vorwiegend als Lehrer und Vorbild, wenn auch die Ergänzung des exemplum durch das mysterium nicht ganz fehlt. Christus wird auch als Haupt seines mystischen Leibes gesehen und die Notwendigkeit der Gnade wird klar betont.
Auer zeigt die Auswirkung des genannten Grundgesetzes bei Erasmus durch seine Anwendung auf die Beurteilung des Alltäglichen, der klassischen Studien, des Verständnisses der Heiligen Schrift und der religiösen Praxis (Sakramente, Kult, Gesetz). Leider macht sich dabei eine gewisse spiritualistische Abwertung des Leibes und des Geschlechtlichen bemerkbar. Auch das Sichtbar-Institutionelle der Kirche wird zwar grundsätzlich bejaht, aber nicht gebührend gewürdigt.
Mit Entschiedenheit läßt Erasmus Frömmigkeit und Vollkommenheit Pflicht jedes Christen und nicht nur Sache der Ordens-

leute sein; wohl aber versucht er eine gewisse Differenzierung des religiösen Lebens nach den verschiedenen Ständen. Dabei wirkt sich seine Aversion gegen das Mönchtum besonders stark aus.

In der Schlußbetrachtung hebt Auer zunächst die Grenzen und Schwächen seines Autors klar hervor. Erasmus war kein schöpferischer Denker, sondern ein wissenschaftlicher Literat, dem die spekulative und die mystische Tiefe fehlt. Die Bedeutung der Inkarnation wie auch des Fortlebens Christi in seiner Kirche wird bei aller Christozentrik nicht genug gesehen und ausgewertet. Im ganzen überwiegt jedoch nach Auer das Positive. Die Christozentrik, das Zurückgreifen auf die Heilige Schrift, die Sorge um eine weltoffene christliche Frömmigkeit, die Betonung ihres dynamischen Charakters, das Interesse für die positive Lebensgestaltung gegenüber dem bloßen Kampf gegen die Sünde, die Ausdehnung der Vollkommenheitspflicht auf alle Christen, das alles sind Anliegen, die später ebenso von der gläubig gebliebenen deutschen Aufklärung wie auch von den Befürwortern einer Neuorientierung der katholischen Moraltheologie und Aszetik im 20. Jahrhundert vertreten werden. So besitzt Erasmus gerade in seiner Frömmigkeitslehre eine zeitlose Bedeutung, wenn auch seine „vollkommene Frömmigkeit" in heutiger Sicht durchaus unvollkommen erscheint; sie entbehrt der theologischen Tiefe, ist durch ihren spiritualisierenden Platonismus belastet und bedarf vor allem der sozialethischen Ergänzung im natürlichen wie im übernatürlichen Sinn.

Auers Studie macht überzeugend deutlich, wie wichtig für alle Erneuerungen des religiösen Lebens eine gediegene Kenntnis der moraltheologischen Tradition ist. Diese kann nicht nur durch thematische Längs- und Querschnittuntersuchungen gefördert werden, sondern bedarf auch der gründlichen, „runden" Darstellung geschichtlich bedeutsamer theologischer und religiöser Persönlichkeiten, wie sie uns Auer in so dankenswerter Weise für Erasmus dargeboten hat. - Die vorbildliche Literaturauswertung und der klare, flüssige Stil der Studie verdient eine besondere Hervorhebung.

München Richard Egenter

Frank-Duquesne, Albert, *Schöpfung und Zeugung*. Philosophie und Mystik der Ehe. Düsseldorf, Patmos, 1955. 8°, 314 S. - Ln. DM 18,— (Französische Originalausgabe: Création et Procréation.)

„Dieses Buch übermittelt dem Leser Intuitionen und Ahnungen des Verfassers, im Durcheinander einer gelebten und vitalen Erfahrung, wie er sie ihm mitgegeben hat, ohne das ‚Lampenöl' der ‚Forschung' zu verwenden. Es genügt uns, daß wir der Katze die Schelle angehängt, daß wir einen Weg gewiesen haben, den beschlagenere und besser gerüstete Nachfolger einschlagen werden, angetan mit dem Harnisch jener schulmäßigen und scholastischen Bildung, die uns, wie wir zu unserem Leidwesen zugeben, so völlig abgeht" (S. 250).

Der 1955 verstorbene belgische Philosoph A. Frank-Duquesne hat damit selbst angedeutet, was man von seinem Buch erwarten, bzw. nicht erwarten kann und welche Schwierigkeiten es einer kritischen Würdigung bietet; nicht bloß, weil für letztere angesichts der weitausgreifenden Interessen des Verfassers eigentlich nur ein Team von Spezialisten zuständig ist, sondern auch weil diese verschwenderisch hinausgeschleuderten Protuberanzen eines glühenden, über eine außergewöhnliche Fülle und Tiefe der Intuitionen verfügenden Geistes eine Inhaltsübersicht im gewohnten Sinn kaum gestatten. So verweisen wir denn auch nur auf die Grundgedanken. Vorweg ist zu bemerken, daß der Untertitel des Buches falsche Erwartungen weckt. Es geht hier nicht um die Ehe als solche, wenn dazu auch gelegentlich, z.B. in der anhangsweise beigegebenen Phänomenologie des ehelichen „Erkennens", Beachtliches gesagt wird. Das eigentliche Thema sind die übernatürlichen Analogien der menschlichen Ehe in ihren trinitarischen, christologischen und ekklesiologischen Aspekten, für die in einer kühnen Sophiologie der theologische Schlüssel dargeboten wird. Mit dieser Weisheitstheologie soll der allem Trinitarismus zugrundeliegende „Binitarismus" der Heiligen Schrift die bisher in der westlichen Theologie noch ausstehende Würdigung erfahren.

Die Sophia bietet sich zunächst als ungeschaffene Weisheit in einem doppelten Sinn dar, einmal als οὐσία - σοφία, als θειότης, als „Schoß des Vaters" und sodann im Worte sichtbar werdend und ihre Hypostase findend als Theantropie (Theanthropie müßte es wohl heißen) des ungeschaffenen „himmlischen Menschen", der als Haupt und Leib, als Person und Natur (= unerschaffene Weisheit) die „ewige Kirche", den Metakosmos darstellt. Dieser spiegelt sich im Protokosmos, in der geschaffenen Weisheit, die sich im Menschen als der anima mundi konzentriert, vollkommen freilich nur im „neuen Adam" Christus, in dem der himmlische und der irdische Mensch, die ungeschaffene und die geschaffene Weisheit ihre geheimnisvolle hypostatische Einheit besitzen. Durch den Menschschen Christus wird also der „Weisheitsknoten" geschlungen und dieser Vollmensch ist die Kirche. In letzterer hat Christus die abgefallene geschöpfliche Weisheit als Bräutigam wieder an sich genommen und so

die geeinte Vielfalt des einen Adam wiederhergestellt.
Das interessanteste Glied in dieser Begriffskette ist ohne Zweifel die Theantropie, über die man gern präzisere Aussagen lesen würde. Immerhin sichert der Verfasser diesen Begriff ausdrücklich gegen jedes emanatistisch-pantheistische Mißverständnis ab.
Von dieser Theantropie fällt nach dem Verfasser Licht auf die christliche Anthropologie. Wie im „himmlischen Menschen", im Worte das Männliche und das Weibliche, also die Menschheit voll realisiert ist, so schuf Gott nach Gen 1 auch die eine androgyne Menschennatur, zweifaltig in der Einheit, die dann in der Bipolarität von Mann und Frau existent wird. Durch die sakramental geheiligte eheliche Vereinigung wird die in der männlichen und weiblichen Existenz auseinanderfallende Einheit Adams dem himmlischen Zustand der vollkommenen überehelichen Repräsentanz des einen Adam entgegengeführt.
So erscheint die Ehe als Zeichen einer dreifachen Hochzeit der Sophia: 1. der Hochzeit des Vaters mit der göttlichen οὐσία - σοφία „im unzugänglichen Licht" des väterlichen Schoßes, 2. der Hochzeit des Wortes mit der ungeschaffenen Weisheit, der Theantropie, so daß das Wort der androgyne himmlische Mensch, die vorexistente ewige Kirche ist, und 3) der Hochzeit des Lammes mit der geschaffenen Weisheit, der Kirche auf Erden. Bei dieser Herausstellung der Grundgedanken mag es hier sein Bewenden haben, obwohl man gerne noch auf mancherlei Interessantes hinweisen möchte, wie zum Beispiel auf die Darlegung über das Verhältnis von Natur und Mensch, das durch den Sündenfall verkehrt wurde, so daß nicht mehr der Mensch als anima mundi, sondern die Natur als anima hominis erscheint (S. 268ff.), oder auf die geistvolle Gegenüberstellung der Frau als Heidin und als Christin, worin sich die Tragödie eines achristlichen Humanismus spiegelt (S. 279ff.). Wie schade, daß dieses Werk mit seinen großartigen Intuitionen nur Ansatz und (reichlich chaotischer) Entwurf geblieben ist! Es theologisch aufzuarbeiten, vor allem exegetisch seine kühnen Manipulationen mit den biblischen Aussagen nachzuprüfen, bedeutete eine gewaltige Aufgabe. An diesem Buche mag man sich berauschen, aber daraus leben kann man einstweilen nicht, so viel Lebensträchtiges es auch enthält. Es wäre zunächst doch wohl Sache des Verfassers gewesen, diese ebrietas des Geistes zur sobria ebrietas durchzuklären. Das ganz dem Leser zu überlassen, heißt diesen überfordern. Wir fürchten, daß diesem ungewöhnlichen Werke darum die Wirkung versagt bleiben wird, die man ihm wünschen möchte.

München Richard Egenter

Vogel, Gustav L., *Tiefenpsychologie und Nächstenliebe*. Mainz, Matthias Grünewald, 1957. 8°, 72 S. - Kart. DM 3,20.
Nach einem didaktisch guten Überblick über Aufgaben und Methoden der Tiefenpsychologie bzw. Psychotherapie und nach einer kurzen Wesenserklärung der natürlichen und übernatürlichen Nächstenliebe geht der Verfasser auf den Wert ein, den Psychologie und Nächstenliebe für einander haben. Das durch die Tiefenpsychologie geförderte bessere Verstehen des Menschen erleichtert die natürliche und unmittelbar auch die übernatürliche Nächstenliebe. Andererseits ist die natürliche Nächstenliebe die unerläßliche Voraussetzung einer fruchtbaren Psychotherapie. Letztere wird von der übernatürlichen Nächstenliebe veredelt und tiefer legitimiert. Der Verfasser warnt dabei vor Grenzüberschreitungen der Psychotherapie in Richtung auf die Seelsorge. Auch gibt nach ihm die Geschichte der Psychotherapie dem Psychotherapeuten Anlaß, sich vor zu großer Selbstsicherheit zu hüten. Freilich zeigt die Psychotherapie eine erfreuliche Entwicklung, insofern sie immer mehr die Wirklichkeit des Geistes und die Offenheit des Menschen für die Transzendenz sieht und berücksichtigt. Als erste Einführung tut das kluge Büchlein dem Seelsorger und dem psychologisch interessierten Arzt gute Dienste.

München Richard Egenter

*Mystische Theologie*. Jahrbuch 1957. III. Band. Hrsg. v. F. Wessely, A. Combes, K. Hörmann. Klosterneuburg, Volksliturgisches Apostolat, 1956. Gr. 8°, 286 S. - Preis nicht mitgeteilt.
Der dritte Band dieses Jahrbuches bringt zunächst einen wertvollen Aufsatz von Anna Coreth über das Eindringen der Kapuzinermystik in Österreich. Die Persönlichkeiten, die schriftstellerische wie auch die religiöse und politische Wirksamkeit Laurentius' von Brindisi, des begnadeten Laienbruders Thomas von Bergamo, Juvenals von Nonsberg und des großen Glaubens- und Bußpredigers Markus von Aviano werden unter gründlicher Auswertung der Quellen wie der vorhandenen Literatur gut gezeichnet.
Die in Fortsetzungen dargebotene Arbeit von André Combes über den geistigen Weg der heiligen Theresia vom Kinde Jesu beschäftigt sich in dem Beitrag dieses Jahrbuches mit der inneren religiösen Entwicklung der Vierzehnjährigen während ihres Kampfes um die Erlaubnis zum Eintritt in den Karmel.
Karl Hörmann setzt seine Studie über das „Reden im Geiste" mit einer Untersuchung der (vorwiegend negativen) Regeln fort, die in der Didache und im Hirten des Hermas für die Prüfung der Wanderpropheten und ihres

charismatischen Redens aufgestellt werden. Damit bietet Hörmann das früheste historische Material für die Lehre von der „Unterscheidung der Geister", die heute im Hinblick auf eine christliche Situationsethik erhöhte Bedeutung gewonnen hat.

Giovanna della Croce OCD schreibt über die Bedeutung des Dämons im geistlichen Leben nach der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz. Als Quellen für die Dämonologie des Heiligen werden vor allem die Heilige Schrift und seine eigene religiöse Erfahrung genannt. Nach einer kurzen Darlegung des Wesens und der allgemeinen Verhaltungsweise Satans wird geschildert, wie dieser nach der Auffassung des hl. Johannes vom Kreuz auf den verschiedenen Stufen des geistlichen Lebens mit seinen Störungsversuchen ansetzt und dabei der göttlichen Vorsehung als instrumentum poenitentiae dient.

Anschließend behandelt Friedrich Wessely die „Legion Mariens" als religiöses Phänomen. Gestützt auf die Aufzeichnungen des Gründers schildert er begeistert die ersten kühnen seelsorgerlichen Unternehmen der Legion in Dublin. Man hätte diesen Bericht freilich gern ergänzt gesehen durch eine nähere Behandlung und kritische Würdigung des hier gegebenen religiösen Phänomens, wie das die Überschrift des Aufsatzes versprochen hatte.

Den Schluß bilden zwei religiöse Biographien. Schwester Margarita OCD beschäftigt sich mit der 1940 heiliggesprochenen Maria-Euphrasia Pelletier und ihrem großartigen Wirken für gefallene Mädchen. Heinrich Faßbinder zeichnet Persönlichkeit und Werk der Mutter Gertrud vom hl. Josef (Gräfin Josephine Schaffgotsch), der Gründerin der Trierer Josefsschwestern.

München Richard Egenter

*Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit 1957.* Herausgegeben von Karl Borgmann. Freiburg i. Br., Lambertus-Verlag, 1957. 8°, 147 S. und 16 S. Abbildungen. - Brosch. DM 5,70.

Zu den Aufgaben, die Lorenz Werthmann dem Deutschen Caritasverband gestellt hat, gehört auch die wissenschaftliche Durchdringung des weiten Gebietes der Wohlfahrtspflege im allgemeinen und der kirchlichen Liebestätigkeit im besonderen. Es ist daher erfreulich, daß nach fast 20jähriger Pause der Deutsche Caritasverband zum Zeitpunkt seines 60jährigen Bestehens wiederum ein Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit vorlegt.

Es knüpft an das vom damaligen Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes Dr. Benedikt Kreutz angeregte und von Professor Keller im Jahre 1927 erstmals herausgegebene Jahrbuch für Caritaswissenschaft an, das zugleich als Publikationsorgan des im Jahre 1925 an der Universität Freiburg gegründeten Institutes für Caritaswissenschaft diente. Dieses Jahrbuch erschien bis zu seinem Verbot durch die damaligen Machthaber regelmäßig bis zum Jahre 1938.

Eben der Geschichte dieses Jahrbuches widmet sein Herausgeber Dr. Karl Borgmann eine interessante Studie, die er in einer weiteren Skizze über die deutsche Caritas in den Jahren 1933-1956 fortsetzt. Welche Arbeit harrt hier noch des Historikers und diesem Jahrbuch!

Aus den vielschichtigen Beiträgen möchten wir den Vortrag von Professor Dr. Max Müller über Liebe und Gemeinschaft hervorheben, in dem er die philosophische Relation dieses Begriffspaares ergründet, ferner die sehr aufschlußreiche Untersuchung von Dr. Paul Jostock über Aufbringung und Verteilung der öffentlichen Sozialleistungen im Hinblick auf die Finanzierung durch ihre Empfänger. Ein Aufsatz von Priv.-Dozent Dr. Karl Deuringer über den hl. Ignatius von Loyola und die Armen stellt diesen Ordensgründer in die Reihe der großen Caritasheiligen.

Besonderen Dank schulden wir dem Herausgeber für die nach Sachgebieten geordnete Bibliographie der wichtigsten Erscheinungen der Caritasliteratur aus den Jahren 1938-1956. Dürfen wir zum Schluß die Bitte aussprechen, in Zukunft das Jahrbuch nur als Jahrbuch der Caritaswissenschaft herauszubringen und die an und für sich durchaus wertvollen Berichte über die Caritasarbeit an die entsprechenden Fachzeitschriften des Caritasverbandes zu verweisen.

Köln Josef Koenen

## Kirchengeschichte — Kirchenrecht

Ceyssens, L., *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'Antijansénisme 1640-1643.* Louvain, Publications Universitaires, 1957. Gr.-8°, LXV und 693 S. - Kart. 620,- bfr.

Der Kirchenhistoriker der römischen Franziskanerhochschule ist zweifellos der beste Kenner der Quellen zur Geschichte der Anfänge des Jansenismus in Belgien. Eine große Anzahl von Arbeiten und Aufsätzen haben ihn als solchen ausgewiesen. Erinnert sei nur

an die 1957 zusammen mit A. Legrande herausgegebene *Correspondance antijanséniste de Fabio Chigi* (Bruxelles). Man muß diese seine Kompetenz vorausschicken und sich auch bei der Lektüre des hier angezeigten Werkes immer daran erinnern, so erregend, geradezu polemisch-einseitig möchte einem die Sammlung der Briefe erscheinen, die in den Jahren 1640-43 von den Freunden des Jansenismus und des Antijansenismus, dieser beiden „siamesischen Zwillinge" geschrieben wurden. Es handelt sich für C. nicht um den Versuch einer Rechtfertigung des Jansenius. Er ist und bleibt auch in den Augen des Verfassers ein Irrlehrer. Der Schwerpunkt liegt irgendwo anders. C. verzichtet auf die theologischen Traktate und Untersuchungen. Dafür zeigt er die Methoden der Bekämpfung und Verteidigung des toten Bischofs von Ypern. Er leistet damit für den Historiker einen unschätzbaren Beitrag zum Verständnis der Entstehung der jansenistischen Wirren.

Mit Recht geht C. von Belgien und Löwen aus. Jansenius war tot, St Cyran im Gefängnis - es hätte keinen Jansenismus gegeben, hätten die Testamentsvollstrecker des Jansenius nicht dessen *Augustinus* 1640 in Löwen drucken lassen und hätten die belgischen Jesuiten dagegen nicht einen erbitterten Kampf aufgenommen. Die 618 (ohne die Anhänge) hier veröffentlichten Dokumente greifen inhaltlich lückenlos ineinander wie die verschiedenen Glieder einer Kette und verstärken den überwältigenden Eindruck der inhaltlichen Vollständigkeit: sie reichen vom Schreiben des Internuntius in Brüssel gegen den Druck des *Augustinus* (8. Juni 1640) bis zum Jahresende 1643, mit der Forderung einer erneuten Approbation der Jesuiten durch den Nachfolger des Jansenius in Ypern. Diese Dokumente beleuchten ein Ketzergericht, das nur in Vorgängen der Alten Kirchengeschichte gewisse Parallelen hat. Denn wenn die Jansenisten eine Partei bildeten, so die Antijansenisten nicht minder, und wenn jene mit politischen Mitteln zu kämpfen versuchten, so haben das diese noch besser verstanden. Dazu haben sie Mittel überlegt und teilweise auch gebraucht, die wiederum sichtbar machen, daß die Vorsehung auch in diesem Fall „Böses zum Guten wandte". Ein Brief in dem ein holländischer calvinistischer Geistlicher Gott für die Erleuchtung des Jansenius dankt (Nr. 40), wurde von den Antijansenisten wohl mit Recht abgeschrieben und verbreitet. Aber was soll man zu dem Plan sagen, in England und Holland die protestantischen Universitäten und Gelehrten für eine Unterschrift unter die Artikel des Jansenius, freilich ohne dessen Namen zu nennen, zu gewinnen, um sie dann im Namen der Autorität des Tridentinums bekämpfen zu können (Nr. 45)? Man wundert sich, in der Reihe solcher Ratgeber auch den berühmten Bollandus zu finden (Nr. 65), der Tag und Nacht nur noch an die Jansenisten denkt und etwa den Vorschlag macht, des erwartete römische Dekret, das den Druck des *Augustinus* und der jesuitischen Gegenschrift („Thesen") verbot, nicht durch Eilboten, sondern langsam zu schicken, damit sie inzwischen mit dem Druck der Thesen fertig wären (Nr. 100). Man trägt den Kampf über Belgien hinaus, schaltet die Ordensbrüder in Paris, Madrid und Rom, in Wien, Graz und Westdeutschland ein, sucht die katholischen Universitäten des Abendlandes zu gewinnen, die spanische Inquisition zu bemühen, andere Gelehrte und Ordensleute zu finden, die ihren Namen für den Kampf hergeben usw. Die Gegenseite gibt sich auch nicht geschlagen; man sucht dort den Hof in Brüssel zu gewinnen, man entdeckt die zweifellos vorhandenen juristischen Blößen im Vorgehen der Antijansenisten und die ungeschickten Versehen des Nuntius und kämpft in der Universität Löwen leidenschaftlich um die theologischen Professuren. Aber die Antijansenisten verfügen über die besseren Verbindungen, sie gewinnen den Kardinalnepoten und den Assessor am Hl. Offizium. Sie geben sich nicht mit der erneuten Verurteilung der Irrlehren des Bajus ohne Nennung des Jansenius durch den Papst zufrieden (Nr. 198). Sie wollen ihr Opfer haben, dabei aber im Hintergrund bleiben. „Plurimum Jansenio profuit quod nostros haberet adversarios" (Bollandius Nr. 215, vgl. Nr. 379). Wiederum, an guten Absichten hat es ihnen nicht gefehlt und es finden sich auch recht sachliche Darstellungen aus ihrer Feder (z.B. Nr. 107), aber das Einschleichen menschlicher Leidenschaften konnte nicht verhindert werden.

Neben der Hauptfrage fallen auch einige Lichter auf andere Probleme, so über die Grundsätze der Augustinus-Auslegung, über das Comma Pianum, oder über die durch die Restitutionsfrage der deutschen Klöster hervorgerufene Stimmung zwischen den Orden. Die Dokumente wurden aus den verschiedensten Archiven Belgiens und Frankreichs, aber auch aus Rom und Simancas gesammelt. Ihre Wiedergabe ist korrekt. Zahlreiche Anmerkungen und eine ausführliche wertvolle Einleitung suchen Einzelheiten zu klären und Zusammenhänge übersichtlich zu machen. Die einzelnen Dokumente sind mit kurzen Regesten versehen. Jenes zu Nr. 141 erscheint etwas einseitig, da es sich hier nicht bloß um das Buch des Jansenius, sondern auch um die Thesen der Jesuiten handelt. Nicht klar ist dem Rez. der Grund für die Aufnahme der Nummer 109 mit Nachrichten über das

„Astrum inextinctum"; auch die Anmerkung dazu, daß der Kaiser infolge des Dekrets von 1629 den Jesuiten die restituierten Klöster geben wollte, dürfte doch etwas zu allgemein und ungenau sein. Noch ein Versehen: S. 194 A. 1 muß es Crom statt Bollandus heißen.

München Hermann T ü c h l e

P o r t m a n n, Heinrich, *Kardinal von Galen.* Ein Gottesmann seiner Zeit. 4. Auflage. Münster, Aschendorff, 1957. 8°, 360 S. und 17 Abb. - Geb. DM 11,50.

Als Schlußstein zu den Dokumentenbänden, die Vf. herausgegeben hat (Das christliche Deutschland 1933-1945. Kathol. Reihe, Heft 3: Bischof Graf v. Galen. Freiburg, Herder, 1946; sowie: Der Bischof von Münster. Münster, Aschendorff, 1946; und: Dokumente um den Bischof von Münster. Ebd. 1948) liegt nun Portmanns vielgelesenes Buch in neuer - innerhalb von neun Jahren bereits in vierter - Auflage vor. Vermehrt um die drei berühmt gewordenen Predigten vom Sommer 1941 teilt die Lebensbeschreibung Galens wiederum die anerkannten Vorzüge der früheren Auflagen: Anhebend mit der altadeligen Familie und dem um die Kirche hoch verdienten, tieffrommen Elternhause über die Lebensstationen des Kaplans und Pfarrers bis zum frühen Heimgang des eben noch triumphal aus Rom zurückgekehrten Kardinals zeichnet Vf., schlicht, lebendig und auch nicht ohne trockenen Humor, den keineswegs singulären Weg eines deutschen Bischofs im 20. Jahrhundert. Schon dem Umfange nach liegt dabei das Hauptgewicht auf der Kampfzeit dieses erst im Dritten Reich zu seiner vollen Größe erwachsenden westfälischen Recken, ein wichtiger Nebenakzent fällt aber auch auf sein nicht weniger entschiedenes - wenn auch nicht mehr entscheidendes - Wirken nach dem deutschen Zusammenbruch. Reise zum Heiligen Vater und Kardinalserhebung werden in epischer Breite überbetont, umso mehr, als „Die letzte Romfahrt des Kardinals von Galen" ja bereits 1946 durch Max Bierbaum eingehend geschildert ist. Bei der Darstellung der bischöflichen Wirksamkeit Galens, auf die neuerdings auch in der Memoirenliteratur einiges Licht fällt, stützt sich P. überwiegend auf persönliche Erlebnisse, die er als bischöflicher Kaplan (d.h. als Privatsekretär, 1938-1946) in regelmäßig geführten Tagebüchern festhalten konnte. Von einer größeren Zahl weiterer Quellen sind die wichtigsten die Papiere aus Galens persönlichem Nachlaß, ohne daß dabei jedoch ersichtlich würde, welchen Umfang dieser aufweist und ob und wie Vf. ihn ausgeschöpft hat. So brauchbar diese Quellen auch sein mögen - die Gestalt des Bekennerbischofs kann nach Ausmaß und historischer Tragweite nur erkannt werden, wenn auch das Bild, das seine politischen und weltanschaulichen Gegenspieler von ihm hatten, aus deren bedeutsamsten originalen Quellen gleicherweise herangezogen und hereingenommen wird. Und ebenso muß einwandfrei deutlich gemacht werden, welche Stellung diesem deutschen Bischof und seinem Abwehrkampf gegen die Praxis (und Theorie) des germanischen Neuheidentums und Größenwahns am Sitz des Oberhauptes der Kirche damals beigemessen wurde. Nun hat P. zwar das von ihm schon in den Dokumentenbänden veröffentlichte (und einiges später aufgetauchte) ns. Aktenmaterial benützt. Doch ist die ganze und nur in ihrer (relativen) Vollständigkeit überzeugende Fülle der Akten aus den Reichs- und preußischen Ministerien und ihren nachgeordneten Oberbehörden (wie Reichsstatthalter, Oberpräsident u.a.) und den obersten Parteistellen, besonders dem Reichssicherheitsamt, nicht herangezogen. Das ist dem Vf. nicht zuzurechnen. Denn dem unumgänglichen Erfordernis einer umfassenden wissenschaftlichen Quellenerschließung stehen zwei in absehbarer Zeit nicht zu beseitigende Hindernisse entgegen: die durch Vernichtung und alliierte Beschlagnahme begründete schwierige Quellenlage der ns. Archivalien amtlicher wie parteiamtlicher Herkunft, zumal der Gestapo- und Stapo (SD-)Akten (vgl. hierzu B. Vollmer: Volksopposition im Polizeistaat. Gestapo- und Regierungsberichte 1934 bis 1936. Stuttgart 1957, S. 7), und die nicht minder bedeutsame Tatsache, daß das vatikanische Archivgut aller bisherigen Gepflogenheit nach noch lange unzugänglich bleiben wird. Ohne diese Quellen dokumentarischen Charakters kann eine wissenschaftlich gültige Biographie Galens nicht geschrieben werden. Gibt so P. nur ein vorläufiges Lebensbild - und mehr hat er wohl selbst nicht beabsichtigt - so hat er für die nach allem wahrscheinlich noch lange ausstehende künftige Biographie des großen Hirten im Münsterlande doch eine recht dankenswerte Vorarbeit geleistet, die nicht übersehen werden darf.

Freising Albert S c h w a r z

O e d i g e r, Friedrich Wilhelm, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter.* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, herausgegeben von D. Dr. J. Koch, Bd. 2). Leiden-Köln, E. J. Brill, 1953. Gr.-8°, 148 S. - Brosch. hfl. 17,50.

Aus einem quellenmäßig sehr umfangreichen Einzugsgebiet, teilweise auch aus ungedruckten Schriften, werden in knapper Übersicht viele Einzelzüge über die Anforderungen und die tatsächliche Verwirklichung des Bildungsstandes der Geistlichen zusammenge-

stellt. Als Leitthemen ergaben sich dabei: Die Spannungen zwischen dem Streben nach geistlicher Weisheit und nach philosophisch-theologischer Wissenschaftlichkeit, die Problematik der weltlichen Wissenschaften für die Ausbildung der Geistlichen, die Überwindung früherer Bedenken durch den Humanismus, Mindestforderungen für die Zulassung zum geistlichen Stand. Einem Überblick über die bedeutendsten Bildungsstätten (Universitäten, Domschulen, Lateinschulen, Häuser der Geistlichen selbst) folgen Anweisungen über die Aufgaben des Pfarrers, Aufzählungen von damals verbreiteten Handbüchern für die Seelsorge und ein zusammenfassendes Urteil über die Bildungsverhältnisse. Wenn auch infolge des Mangels an ausreichenden Überlieferungen die Übersichten oft nur fragmentarisch sein können, so bietet die Arbeit doch ein im allgemeinen gültiges Bild und verdient, besonders für die reichen Quellenangaben, Anerkennung.

Dillingen a.d. Donau Hermann L a i s

S t r a u b, Heinrich, *Die Geistliche Gerichtsbarkeit des Domdekans im alten Bistum Bamberg von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.* Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. (Münchener Theologische Studien III, 9.) München, Zink, 1957. Gr.-$^{8}$, XVI und 285 S. – Brosch. DM 24,—.

In seiner kirchenrechtsgeschichtlichen Dissertation schildert H. Straub die Geistliche Gerichtsbarkeit des Domdekans im alten Bistum Bamberg von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Mit Mühe und Sorgfalt hat er den einschlägigen Stoff aus einer Reihe von Archiven zusammengetragen. Ein einleitender Teil zeugt von seinem starken Interesse für die Quellen- und Literargeschichte. Im 1. Kapitel werden die benützten ungedruckten Bestände des bayerischen Hauptstaatsarchivs München, des Staatsarchivs Bamberg, des Erzbischöflichen Ordinariatsarchivs Bamberg, des Staatsarchivs Nürnberg, des Staatsarchivs Weismain und des Vatikanischen Geheimarchivs Rom sowie verschiedener Bibliotheken angeführt. Im 2. Kapitel werden die Bamberger Gerichtsordnungen von 1463 und 1488 im vollen Wortlaut wiedergegeben. Im 3. Kapitel wird die Bedeutung der Bamberger Wahlkapitulationen von 1328 bis 1693 für die Sicherung der Gerichtsbarkeit des Domdekans aufgezeigt. Sie verpflichteten jeweils den neuen Bischof auf die ordentliche Jurisdiktion des Domdekans und enthielten darüber hinaus noch viele andere Auflagen.

Im Hauptteil geht Kapitel 4 der Entstehung und Ausübung der ordentlichen Gerichtsbarkeit des Domdekans sowie seinem richterlichen Zuständigkeitsbereich näher nach. Kapitel 5 stellt das Gerichtspersonal und das gerichtliche Verfahren im Bamberger Dekanatskonsistorium dar. Kapitel 6 gibt eine begrüßenswerte Zusammenfassung über die richterliche Sonderstellung des Bamberger Domdekans. Ein abschließendes 7. Kapitel wendet sich der Entstehung des Bamberger Generalvikariats und der Tätigkeit des Vikariatsgerichts als erster Instanz für bischöfliche Reservatfälle und als Appellationsinstanz für Urteile des Dekanatskonsistoriums zu. Der Anhang bringt noch eine Liste der Bamberger Domdekane und den Text von zehn aufschlußreichen Urkunden mannigfacher Art, von denen 9 bisher ungedruckt waren.

Die gewissenhaft an Hand der Quellen durchgeführte Untersuchung von H. Straub reiht sich würdig an die Untersuchungen von P. Fournier, Ed. Fournier, F. Gescher, Th. Gottlob, N. Hilling und O. Riedner über die Entstehung und Tätigkeit der Offiziale in verschiedenen Bistümern an. Sie kommt aber für Bamberg zu einem ganz anderen und einzigartigen Ergebnis, das hier nur kurz dargelegt werden kann. Im alten Bistum Bamberg wurde die Ausübung der bischöflichen Gerichtsbarkeit nicht wie in den anderen deutschen Bistümern einem beamteten, amoviblen Offizial des Bischofs mit iurisdictio vicaria übertragen, sondern war die ordentliche richterliche Gewalt über das ganze Bistum an das Benefizium des Domdekans gebunden, der nach Bestätigung seiner vom Domkapitel vorgenommenen Wahl durch den Bischof ohne weiteres eine iurisdictio ordinaria propria erlangte. Da Bamberg im 13. Jahrhundert ein exemtes Bistum wurde und die schwierige Appellation nach Rom möglichst vermeiden wollte, wurde das Gericht des Generalvikars mit den Aufgaben eines Appellationsgerichtshofs und das Konsistorium des Domdekans mit der Führung des Prozesses in erster Instanz betraut. Zu dieser Sonderentwicklung führte besonders die Übernahme der archidiakonalen Juriskdition durch den Domdekan sowie seine Vorrangstellung im Domkapitel. Durch die Wahlkapitulationen der Bischöfe stärkten und steigerten die Domdekane ihre beherrschende Stellung im Gerichtswesen, die schließlich durch die Gerichtsordnung von 1463 gesichert wurde. Von der Mitte des 13. Jahrhunderts ab steht die ununterbrochene richterliche Tätigkeit des Domdekans fest. Ab 1344 ist ein vom Domdekan als sein Stellvertreter eingesetzter Offizial sicher nachweisbar. In der Strafgerichtsbarkeit errangen die Bamberger Domdekane keine so ausschließliche Machtstellung wie in der streitigen Gerichtsbarkeit. Daneben wurden sie auch in der freiwilligen Rechtspflege tätig und als amtliche Beurkundungsstelle häufig angegangen. Seitdem im

letzten Viertel des 14. Jahrhunderts auch der neugeschaffene Generalvikar eine richterliche Tätigkeit entfaltete (als erste Instanz in den Fällen, die dem Bischof vorbehalten waren wie die Sachen des Glaubens), kam es zwischen den beiden Gerichtshöfen des Domdekans und des Generalvikars oft zu Streitigkeiten über die Zuständigkeit, die sich bis ins 18. Jahrhundert hinzogen.
Möge es dem Vf. dieser gründlichen und wertvollen Untersuchung vergönnt sein, auch noch die weitere Entwicklung der Gerichtsbarkeit des Bamberger Dekanatskonsistoriums bis zur Säkularisation und zur Erhebung des Bamberger Bistums zum Erzbistum (1817) einer eigenen Erforschung zu unterziehen!
München Karl Weinzierl

Figueras, Dom Ceasarius M., *De impedimentis admissionis in religionem usque ad Decretum Gratiani.* Abbatia Montisserrati 1957, Gr.-8°, XXV und 184 S. - Preis nicht mitgeteilt.
Der Mönch der spanischen Abtei Montserrat Dom Caesarius M. Figueras hat in lateinischer Sprache eine kirchengeschichtliche Abhandlung über die Hindernisse für die Zulassung zu einem Orden bis zum Dekret Gratians einschließlich geschrieben, die bei der päpstlichen Lateranhochschule als Dissertation eingereicht wurde. Dieses nun gedruckt vorliegende Werk zeigt 6 solche Hindernisse auf: den Stand des Sklaven oder Kolonen, die Verpflichtung zu öffentlichen Diensten, das Stehen im minderjährigen Alter und unter der väterlichen Gewalt, den Abschluß einer Ehe oder eines Verlöbnisses, den Stand des Weltgeistlichen oder Kanonikers und die bereits abgelegte Profeß in einem anderen Kloster. In klarer Gliederung und Unterscheidung zwischen den einzelnen Ländern und Zeitabschnitten untersucht Vf., wie jedes einzelne dieser Hindernisse entstanden ist, wie es sich entwickelt hat und wie davon befreit werden konnte. Seine Arbeit fußt auf den Quellen, auf den Ordensregeln, den Kanones der Synoden, den Dekretalen der Päpste, den Vorschriften von Kirchenvätern, besonders Gregors des Großen, den Gesetzen römischer Kaiser, besonders Justinians, den Kapitularien fränkischer Könige und den späteren Rechtssammlungen, vereinzelt auch auf gedruckten Urkunden. Zudem hat er eine reichhaltige Literatur herangezogen, neben spanischen, französischen, italienischen und englischen auch deutsche Autoren. Das mit geschichtlichem Verständnis gefertigte Werk ist insofern besonders verdienstvoll, als es eine gewisse Lücke ausfüllt, da bisher die Hindernisse für die Zulassung zu einem Orden in der vorgratianischen Zeit, angefangen von der Entstehung des Mönchtums, noch keine vollständige Darstellung unter Berücksichtigung auch der neu und kritisch herausgegebenen Quellen gefunden hatten.
München Karl Weinzierl

Volk, Paulus, *Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation.* II. Bd. 1531-1653. Siegburg, Respublica-Verlag, 1957. 8°, LIII und 626 S. – Ln. DM 46,—.
Der erste Band dieses Werkes wurde in dieser Zeitschrift 6, 1955, 266f. besprochen. Dem zweiten ist eine längere Einleitung vorausgeschickt, in der sich eine Visitationsordnung vom Präses, Abt Bernhard Colchon von Seligenstadt († 1653), befindet, die aber in ihren Wurzeln schon in den Beginn des 15. Jahrhunderts zurückreicht. Interessant ist hier, daß nicht bloß die Mönche sondern auch die Brüder und Novizen visitiert wurden, also alle im Kloster lebenden Personen, wie es neuerdings, im Gegensatz zu c. 513 § 1, wieder das Frageschema für den sog. Quinquennalbericht der Ordensleute n. 46a verlangt (Enchiridion de statibus perfectionis I, Roma 1949, 610). Mit Recht sagt der Herausgeber, daß der zweite Band die schwerste Zeit der Bursfelder Kongregation behandelt. In diese Zeit fällt auch die große Verfassungsänderung. Während von Anfang an der Abt von Bursfeld, von dessen Kloster die Reform ausgegangen war, der geborene Präsident des Verbandes war, wurde dies durch die Einführung der neuen Lehre in Bursfeld anders. Man schuf verschiedene Dezennien hindurch ein Provisorium, erst 1600 behandelte man die Frage „diu multumque" und wählte von da ab den Präses jeweils auf dem Generalkapitel. Dadurch war es es um das Vorrecht von Bursfeld geschehen.
Auch über die Verfassung der Einzelklöster finden sich wertvolle Angaben. Das Gesuch des Herzog Heinrich von Lothringen, seinem natürlichen Sohn, dem Abt von St. Michael, die Nachfolge in der Abtei Tholey zu sichern, lehnten verschiedene Generalkapitel (1613ff.) mit Rücksicht auf den Widerstand des Konventes ab; auch die Einmischung des Nuntius half nichts. Geklagt wurde bisweilen, daß den Abtswahlen nicht der zuständige Visitator präsidierte. Die in manchen Klöstern eingerissene Wahl des Priors und des Cellerars wurde 1602f. abgestellt und deren Erneuerung dem Abte mit den Senioren übertragen. Auf den Kapiteln 1599 und 1602 regelte man die Stellung eines resignierten Abtes. Die Selbständigkeit der Klöster wurde durch die Versetzung von Mönchen beeinträchtigt; die versetzten Mönche hatten im Kloster ad quod ohne weiteres aktives und passives Stimmrecht (1607f., 1611), ein Brauch, der wohl auf einen Einfluß der cassinetischen Kongregation zurückgeht.

Lobend hervorgehoben werden muß, daß die Kapitel auch in dieser für die Kongregation so schweren Zeit ziemlich regelmäßig stattfanden; ein längerer Ausfall derselben ist erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts und von 1619-1624, 1631-1637 zu verzeichnen. Lobend ist auch zu erwähnen, daß sich die Kapitel sehr bemühten, die verlorengegangenen Klöster wieder zu gewinnen. Mit den Studien beschäftigten sich die Kapitel öfters; ihre Verordnungen beschränkten sich aber meist darauf, die Vorschriften Benedikts XII. wieder einzuschärfen (1545, 1557, 1564, 1569, 1571, 1574f., 1578, 1582, 1599). Erst auf dem Kapitel 1603 hören wir etwas von Studienhäusern für mehrere Klöster. Mit Rücksicht auf das neue Gesetz über die Klausur in den Nonnenklöstern vom 25. März 1956 sei auch erwähnt, daß nicht wenige Kapitel das Ausgehen der Nonnen an die Erlaubnis des zuständigen Abtes banden (1556ff., 1568, 1571, 1574, 1617, 1644, 1653); 1603f. wurden die tridentinischen Vorschriften eingeschärft. Seit 1617 mußten die Nonnenklöster einmal im Jahr Rechenschaft ablegen. Das Kapitel von 1624 verbot den Äbtissinnen und Nonnen, sich selbst Jahrtage zu stiften, „cum proprietatem oleat". 1630 und 1644 suchte man die Nonnenklöster stärker mit den Kapiteln zu verbinden.

Diese kleine Zusammenstellung der Tätigkeit der Kapitel auf rechtlichem Gebiete zeigt, wie recht der Verfasser hatte, als er bei Besprechung des ersten Bandes schrieb, daß hier eine reiche Fundgrube für die innere Ordensgeschichte vorliege. Alle Benediktiner und Freunde dieses Ordens schulden dem gelehrten Laacher Mönch aufrichtigen Dank.

Neresheim Philipp Hofmeister OSB

## Liturgiewissenschaft

Stenzel, Alois SJ, *Die Taufe.* Eine genetische Erklärung der Taufliturgie. (Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens. Hrsg. v. Hugo Rahner und A. Jungmann. H. VII/VIII.) Innsbruck, Rauch, 1958. 8°, 319 S. – Ln. S 124,—.

Absicht des Verfassers ist es, „die genetischen Linien der jahrhundertelangen Entfaltung vom schlichten Kern zum kaum noch durchschaubaren Aktgefüge" der heutigen Taufliturgie herauszuarbeiten. Gebetstexte und selbst so bedeutsame Aktgefüge wie die Taufwasserweihe werden nur behandelt, insoweit es für die Erkenntnis des Werdeganges erforderlich ist.

Naturgemäß wird zuerst der biblische Befund gewürdigt: Die Art der Taufspendung ist noch offen für viele Möglichkeiten. Insbesondere ist eine bestimmte Taufformel nicht mit Sicherheit festzustellen. Die Formel hängt auf jeden Fall eng mit dem Bekenntnis zu Christus und dem dreifaltigen Gott zusammen. „Das bewirkende Zeichen ist uneingeengt im reinigenden Wasserbad zu sehen". Näherhin ist auch hier noch alles offen.

Die früheste Art der Taufspendung nachapostolischer Zeit ist wahrscheinlich jene, die bei Hippolyt („Apostolische Überlieferung rung") sichtbar wird: Dreimalige Befragung auf trinitarischer Grundlage, jedesmal „Ich glaube" und je ein Untertauchen. Das dreimalige Bekenntnis wird als feierliche Bundesschließung und Angelobung gesehen – mit rechtlicher Folge! – In Entsprechung dazu wird die vorausgehende Absage an den Satan dreigliedrig ausgebildet.

Von den Riten nach der Taufe interessiert besonders die Salbung. Sie ist nicht mit der Firmsalbung identisch und stammt nicht von dieser. Letztere ist vielleicht erst durch Hippolyt aus der alexandrischen Kirche in den römischen Ritus übernommen worden.

Das Aufkommen eines Katechumenats wird besonders durch die Irrlehren erforderlich, ist also nicht vorwiegend missionarisch zu sehen. In dem Augenblick, in dem sich die Irrlehrer als Kirchen organisieren und ihre Lehrmeinungen schulmäßig verbreiten, schafft auch die Großkirche einen Katechumenat als amtliche Einrichtung (um 200 n. Chr.). Katechumenenklassen gibt es ursprünglich nicht, wohl aber das Aufsteigen aus dem Katechumenat zur Stufe der „Photizomenoi" oder „Competentes". Letztere werden durch einen liturgischen Ritus aufgenommen und unmittelbar auf die Taufe hin bereitet durch Einführung in die „arcana", gesteigert bis zur förmlich rituellen Übergabe. „Arcana" sind Taufe mit Firmung und Eucharistie, doch auch das Symbolum wegen der Taufe und das Herrengebet wegen der Eucharistie. Die Kompetentenzeit umfaßt nach der aquitanischen Pilgerin (4. Jh.) 8 Wochen, nach dem Testamentum Domini (5. Jh.) 40 Tage vor Ostern. Die erstere berichtet über den Aufnahmeakt mit Prüfung und Einschreibung in die Listen. Kennzeichnend für die Kompetentenzeit sind Exorzismen, in deren Kern die Handauflegung steht

(„als Geste der Überleitung einer Kraft vom Exorzisten auf den zu Exorzisierenden"). Sie geschah als Signation. Auch die Exsufflation ist alt bezeugt. Vf. deutet auch sie als Kraftübertragung. Ob das richtig ist, und ob es sich nicht auch hier um den Ausdruck der Verächlichmachung handelt?

Nachdem Vf. die einzelnen Riten in Ost und West näher untersucht hat, wendet er sich den römischen Skrutinien zu. Schon bei dem Diakon Johannes (um 500 an Senarius) ist das Skrutinium keine Wissensprüfung, sondern eine Gruppe von Exorzismen. Daß Senarius nach drei Exorzismen fragt, gibt dem Vf. noch nicht die Sicherheit, daß Rom deren drei kannte. Hier ist der sorgfältige Vf. doch wohl zu bedenklich, da auch die „Canones ad Gallos" ein römisches Dokument sind und vor Johannes von 3 Skrutinien wissen. Weit zuversichtlicher zeigt sich der Vf., wenn er die späteren 3 römischen Skrutinien mit dem von Chavasse angenommenen Dreiwochenfasten der römischen Kirche in Verbindung bringt und deswegen den Ansatz des Alten Gelasianums (3., 4. und 5. Sonntag der Fastenzeit) als eine Umordnung ansieht. Die Tragfähigkeit der geistvollen Kombinationen von Chavasse scheint auch überschätzt zu sein, wenn sie gegen die Auffassung M. Andrieu benutzt werden, daß der 7-Skrutinienritus des Alten Gelasianums vom OR XI genommen sei. Dasselbe gilt von der Annahme des Vf., daß die 3 ursprünglichen Skrutinien des Altgelasianums zunächst auf die Wochentage verlegt worden seien, ehe aus ihnen die Siebenerordnung entwickelt wurde.

Die Richtigkeit der großen „genetischen Linien" wird durch solche Einzelfragen kaum berührt. Diese Linien gehen vom Brief an Senarius über Gelasianum und OR XI bis zum Taufordo für die Erwachsenen, wie sie das heutige Rituale Romanum bietet. Mit großem Interesse verfolgt man den Weg insbesondere hin zur heutigen Kindertaufe. Von besonderer Bedeutung ist es, wenn Vf. zuletzt aus dem geschichtlichen Werden jene Grundformen heraushebt, in denen eine vom Hl. Stuhl in Aussicht genommene Reform einen einfacheren, durchsichtigeren und eindrucksvolleren Ritus gewinnen kann. Besonders einleuchtend ist der Entwurf eines Taufritus für die Erwachsenen, den der Vf. andeutet. Bezüglich der Kindertaufe neigt er anscheinend dazu, sie „für die Gemeindefeier resolut abzuschreiben" und sie resigniert „im Regelfall... in faktischer ‚Privatheit' zu belassen: Eltern, Paten, Verwandte und eventuell Freunde der Familie als der kleine Kreis der Teilnehmer" (S. 298f.). Die pastoraltheologische Kritik kann hier nicht zustimmen. Aber eine solche Tendenz berührt nicht die liturgiewissenschaftliche Leistung des Buches.

Der Vf. weist im Apparat auf eine überaus reiche Literatur hin. Leider bringt er allzu wenig Texte, und wer nicht Zugang zu einer besonders guten Spezialbibliothek hat, vermißt schmerzlich die Nachprüfbarkeit und Überzeugungskraft von Quellen und Autoren. Sollte das von dem Streben nach Kürze und Billigkeit des Buches veranlaßt sein, so soll an den Verlag die Versicherung gerichtet werden, daß das ausgezeichnete Werk den höheren Einsatz lohnt, und die Bitte, eine Neuauflage, die sicher bald nötig werden wird, ruhig noch einmal so umfangreich werden zu lassen.

München Joseph Pascher

Pfab, Josef, *Kurze Rubrizistik.* Paderborn, Schöningh, 1958. 10,5 : 16 cm, 182 S. – Ln. DM 8,40.

Der Kirchenrechtler der Redemptoristenhochschule Gars am Inn bietet dem Klerus eine kurzgefaßte Rubrizistik, die unseren uneingeschränkten Beifall verdient. Kürze, Klarheit, übersichtliche Gliederung, dabei echte Weitherzigkeit, die aus der vollen Beherrschung der Materie stammt (nur halbe Kanonisten sind eng und nur halbe Rubrizisten sind ängstlich!), kennzeichnen diese Arbeit. Vor allen anderen Rubrikenbüchern hat Pfab voraus, daß er die neuesten Bestimmungen verarbeitet hat. Man möchte den Verfasser nur bitten, das vorzügliche Buch auch durch eine gleichgeartete Darstellung des Ritus, wenigstens der Zelebration der Messe, zu ergänzen.

Ensen/Köln Theodor Schnitzler

Baur, Johannes, *Kleine Liturgik der heiligen Messe.* Innsbruck, Felizian Rauch, 1957. 12 : 16,5 cm, 100 S. – Ln. DM 7,50.

Wenn einem Seminarliturgiker die Aufgabe gestellt ist, in einer sehr geringen Stundenzahl den künftigen Seelsorgern eine zugleich liturgiegeschichtliche, deutende und rubrizistische Einführung in die Feier der heiligen Messe zu geben, könnte man ihm schwerlich ein praktischeres Handbüchlein empfehlen, als dieses kleine Werk des Brixener Liturgikers. In gedrängter Kürze, klarer Gliederung, wissenschaftlicher Zuverlässigkeit wird alles Wichtige und Notwendige gesagt. Man möchte den Autor bitten, in einer künftigen Auflage das vielfach verwendbare Bändchen zu erweitern durch Darlegung über den eigentlichen Ritus der Messe.

Ensen/Köln Theodor Schnitzler

Hofinger, Johannes, SJ, und Kellner, Joseph, SJ, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission.* Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1957. 8°, 455 S. – Ln. DM 21,—.
Die beiden führenden Persönlichkeiten des bedeutsamen katechetischen Instituts der vertriebenen China-Missionare zu Manila legen in diesem Werk ein Handbuch der missions-liturgischen Fragen vor. Es erörtert Missionsgeschichte, Katechese, Homiletik und Pastoral im Lichte der Liturgie. Messkerygmatik, Messgestaltung, Kirchenmusik, Liturgiereformwünsche aus der Sicht der Weltmission stehen im Mittelpunkt. Das Handbuch ist eine der wichtigsten pastoralliturgischen Veröffentlichungen der Gegenwart. Die geradezu geschichtliche Begegnung von Mission und Liturgie, die seit dem zweiten Weltkrieg das Antlitz der liturgischen Erneuerung zu prägen begann, findet hier ihren Niederschlag.
Ensen/Köln Theodor Schnitzler

Lucas, Joseph, *Im Geiste des heiligsten Herzens Jesu.* Neuauflage. Limburg, Lahn-Verlag, 1956. 12°, 543 S. – Geb. DM 11,25.
Begrüßenswert sind die Herz-Jesu-Thematik und die liebevolle Durchformung dieses Gebetbuches. Bedauernswert scheint, daß die Herausgeber der Neuauflage keine entschlossenere Revision vollzogen haben. Die Betrachtungen dürften recht überholungsbedürftig sein. (S. 35: „Nimm einmal wieder, und zwar möglichst bald, den Kehrbesen eines entschiedenen Willens, um den himmelhohen Schmutz hinauszufegen, denn sonst könnte es leicht sein, daß er einmal dir den Weg zum Himmel für alle Ewigkeit versperren müßte." !) Untragbar erscheint das Mißverhältnis von drei Meßandachten (!) und neun Kommunionandachten. Fragwürdig erscheint das Unternehmen, eine Meßandacht im Stile des 18. Jahrhunderts anzubieten: Staffelgebet = Gang zum Ölberg, Altarkuß = Judaskuß, Credo = Verspottung durch Herodes. Gewiß, das Gebetbuch findet seine Käufer. Kann aber der Herausgeber verantworten, die eucharistische und liturgische Erziehung der Gläubigen so irrezuleiten?
Ensen/Köln Theodor Schnitzler

Gemeinschaft der Priester von Saint-Séverin, *Die Messe leben!* Christen um den Altar. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1957. 8°, 183 S. – Geb. DM 7,80.
Leider ist diese bedeutsame pastoralliturgische Veröffentlichung, die uns der Verlagsdirektor Dr. Heinz Baur in deutscher Übersetzung zugänglich macht, praktisch überholt durch das „Directoire" des französischen Episkopates für die Feier der Gemeindemesse, wodurch die Bemühungen von Saint-Séverin nur noch historisches Interesse haben. Erst recht kann die Schilderung der Pariser Versuche für deutsche Verhältnisse keinerlei Normen bieten. Dennoch ist der ideale Wert dieses Gemeinschaftswerkes von hoher Bedeutung, da hier wertvolle Einsichten in das Gefüge der heiligen Messe und die Notwendigkeiten ihrer Feier, wie auch gute kerygmatische Anregungen vermittelt werden.
Ensen/Köln Theodor Schnitzler

Bulst, Werner, SJ, *Wir beten an.* 6. Auflage. Kevelaer, Butzon & Bercker, 1957. 48°, 304 S. – Ln. DM 4,40.
Der Fundamentaltheologe von St. Georgen bietet in diesem Gebetbuch eucharistische Andachten für das Kirchenjahr, sehr geeignet für solche Diözesen und Gemeinschaften, in denen noch kein neueres Diözesangebetbuch eingeführt ist. Das Büchlein ist von vorzüglicher theologischer und liturgischer Qualität. Bedauernswert ist nur, daß der Verfasser sich nicht an die Einheitstexte der deutschen Bistümer gehalten hat, daß er die Psalmenübersetzung von Guardini nicht verwertete. Der gute sprachliche Fluß der Texte wird gestört durch zu lange Passagen für die Gemeinde, wodurch unerfreuliche Sprechchöre entstehen.
Ensen/Köln Theodor Schnitzler

Verkade, Willibrord, OSB, *Das neue Gertrudenbuch.* Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1956. 2. Auflage. 12°, XV und 217 S. – Ln. DM 5,40.
Ein Florilegium aus den Werken der großen Gertrud, das von selber zum Gebetbuch wird. Der Name des Herausgebers bürgt für den hohen Rang der Auswahl, Übersetzung und Darbietung. Dennoch fragt man sich, ob eine solche Auswahl, die ja nicht dokumentarische und geschichtliche Bedeutung hat, sondern der Frömmigkeit unserer Generation dienen soll, so unbesehen allen Überschwang der großen Mystikerin übernehmen durfte.
Ensen/Köln Theodor Schnitzler

Mayer, Suso, OSB, *Braut des Königs.* Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1956. 12°, 107 S.– Ln. DM 4,20.
Wir finden hier Darlegung über Wesen und Vorzug der Jungfräulichkeit unter starker Verwertung der Enzyklika Pius' XII., außerdem nach geschichtlichen und liturgischen Darlegungen eine Beschreibung der Jungfrauenweihe, wobei leider auf die Darbietung des Textes verzichtet wird. Das Büchlein dient einem wichtigen Anliegen der Gegenwart, dürfte eben deshalb in seiner Apologetik etwas stärker die Mentalität des heutigen jungen Menschen berücksichtigen.
Ensen/Köln Theodor Schnitzler

Graber, Rudolf, *Komm Heiliger Geist.* Gebete und Lesungen. Eichstätt, Verlagsanstalt St. Willibald, 1956. Kl.-8°, 111 S. – Ln. DM 4,80.
Der bedeutende Eichstätter Dogmatiker macht uns die Heilig-Geist-Enzyklika Leos XIII. zugänglich, eingeteilt in Lesungen für Pfingstnovene und Pfingstoktav. Hinzugefügt werden wertvollste Heilig-Geist-Gebete aus östlicher, scholastischer, moderner Frömmigkeit. Man kann dieses Büchlein nur empfehlen.

Ensen/Köln Theodor Schnitzler

## Katechetik und Homiletik

Kreutzwald, Heinrich, *Zur Geschichte des Biblischen Unterrichtes und zur Formgeschichte des biblischen Schulbuches.* Freiburg, Herder, 1957. Gr.-8°, XII und 305 Seiten. - Kart. DM 19,80.

Das Werk erscheint als 11. Band der von Prof. Arnold, Tübingen, herausgegebenen „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge", eingeführt von Prof. Linus Bopp. Denn der Verfasser lebt nicht mehr. Es war seine Dissertation für den Dr.theol. (Freiburg i.Br.). Die Nachricht, daß sie angenommen sei (1945), fand den Fünfundfünfzigjährigen nicht mehr unter den Lebenden. Die Fertigstellung der Arbeit liegt 13 Jahre vor der Veröffentlichung. Das muß, was die Literaturtafel angeht, beachtet werden. Der Verfasser, dessen Name schon vor 1944 einen guten Klang hatte, legt hier eine respektable Geschichte des katechetischen Unterrichtes vor. Im Kern eine des biblischen Unterrichtes, die aber nicht getrennt werden kann von der Methode der Katechese überhaupt. Das spricht auch der 2. Teil des Titels aus. – Nach dem Hauskatechumenat und der funktionalen religiösen Bildung durch die Familie und gläubige Gemeinde, die wesentlich auf Erziehung zum religiösen Leben aus war, werden mit der Kontroverstheologie der Reformationszeit klar gefaßte Glaubensinhalte notwendig. Das Tridentinum verpflichtete die amtlichen Seelsorger auf den Unterricht der Jugend. Neben dem „Catechismus romanus" fanden die Katechismen von drei Jesuiten die größte Verbreitung: des Canisius (Deutschland), Augerius (Frankreich) und Bellarmin (Italien). Alle drei gedacht als klar gefaßte Antworten auf die rationalistischen Katechismen Luthers, und der Bibel weit näher als diese. Der eigentliche Begründer einer Belehrung an Hand der Bibel ist Georg Witzel; sein „Catechismus biblicus" nahm zwar großen Einfluß auf die spätere Katechetik, erreichte aber aus dem oben genannten Grund nicht die Verbreitung des von Canisius. Zur Zeit der Aufklärung konnte mit dem Werk des Abtes Joh. Ign. Felbiger „vom großen Österreich aus die Reform ihren Erneuerungsfeldzug im ganzen katholischen Deutschland antreten" (45). Der Verfasser erbringt aber den bisher unbekannten Erweis, daß nicht Felbiger, sondern sein Mitarbeiter und Nachfolger als Abt von Sagan, Benedikt Strauch, als Begründer des biblischen Geschichtsunterrichtes zu gelten habe. Erst auf den Schultern dieser beiden stehen die großen Meister des biblischen Unterrichts: der Schwabe J,M. Sailer, der Badenser, aber in Wien ausgebildete, Bernhard Galura, und, für Norddeutschland entscheidend, Bernhard Overberg, das „getreue Abbild seines Wiener Vorbildes" (111). Dieses war Augustin Gruber, der eigentliche Überwinder der rationalen Katechese und der sokratischen Methode. Ohne psychologische Studien wurde er zum „genialen Wegweiser einer viel später, am Rande des Jahrhunderts erkannten Wahrheit, die psychologische Gesetze sah und zu verwirklichen suchte" (135): Der Katechet ist ihm Bote Gottes, der Glaube ist ein übernatürliches Ereignis und durch keine sokratische Methode erzwingbar. Neben Gruber steht der vielseitige Joh. Bapt. Hirscher – Jos. Deharbe S.J., theologisch durch die Scholastik geschult (keiner der Großen vor ihm war das), bedeutete aufs erste gesehen, einen Rückfall in den Rationalismus. Aber seine geschliffenen Sätze waren durch die ebenso geschliffenen Gegensätze zu denen der Materialisten und Liberalen seiner Zeit bedingt. – Eine Neubesinnung auf die Bibel als Methode Jesu Christi beginnt mit Pfarrer Gustav Mey und Friedr. Justus Knecht. Das 20. Jahrhundert war das der Katechetischen Zeitschriften, Tagungen, Kongresse der Katechetenorganisationen, auch eines verspäteten Einbruchs Herbarts in die Religionsstunde (über Willmann, Ziller), aber auch der weltlichen Pädagogik (Kerschensteiner). Das beste schufen noch die Münchner (A. Weber, H. Stieglitz) und die Wiener (W. Pichler) und der Sachse Paul Bergmann. – Der Rahmen des Buches ist weit gespannt. Es ist nicht möglich, daß alles mit der gleichen Gründlichkeit behandelt wird. Unter den Fingern, so hat man den Eindruck, wurde dem Verfasser, ohne erste Absicht, eine Geschichte der Katechetik der Neuzeit. Niemand wird sie ohne große Bereicherung aus der Hand legen.

Wien Michael Pfliegler

Cues, Nikolaus von, *Predigten 1430-1441.* Deutsch von J. Sikora (†) und E. Bohnenstädt. Schriften des Nikolaus von Cues. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Ernst Hoffmann. Heidelberg, Kerle Verlag, 1952. 8°, 475 S. –Ln. DM 19,80.

Aus den ungefähr 300 bisher aufgefundenen Cusanus-Predigten werden hier in deutscher Übersetzung 19 des ersten Predigerjahrzehnts geboten. Eine wertvolle Einführung von 60 Seiten erschließt Aufbau und Stil, geistige Haltungen und kulturgeschichtliche Voraussetzungen. Die Predigten selbst beanspruchen unsere Achtung wegen ihres reichen Inhalts, der langen Dauer und der großen Spannweite der zusammengefügten Stoffe. Hier vollzog sich beste Volksunterweisung. Von breiter biblischer Basis aus umkreisen sie alle dogmatisch wichtigen Zentralgeheimnisse und erfassen zugleich die Lebensführung des Christen in einer moralisch-mystischen Erhebung. Wiederholt spricht der Prediger seine einzelnen Zuhörergruppen nacheinander in derselben Predigt an und bietet einen 1. Teil für die Kundigen (philosophisch-theologisch-spekulativ), einen 2. Teil für die einfachen Leute und den 3. für die beschaulichen Seelen. Wenn auch keine dieser Predigten in der ursprünglichen Form heute gehalten werden könnte, so bewahren sie doch für die heutige Verkündigung viele brauchbare Materialien und Anregungen von zeitloser Gültigkeit.

Dillingen a.d. Donau Hermann Lais

Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (Liber „Benedictus") unter Benutzung bisher unbekannter Handschriften neu herausgegeben von Josef Quint. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen. Begründet von Hans Lietzmann. Herausgegeben von Kurt Aland.) Berlin, Verlag von Walter de Gruyter & Co., 1952, 8°, 143 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Der Herausgeber legt in normalisiertem Mittelhochdeutsch einen neuen Text des Traktates und der Predigt vor, in dem die in früheren Ausgaben ungeklärten, fehlerhaften und teilweise unverständlichen Stellen bebereinigt werden konnten. Ein reicher Variantenapparat und ein Kommentar erhöhen die Brauchbarkeit dieser Texte für Übungszwecke.

Dillingen a.d. Donau Hermann Lais

## Eingesandte Schriften

**Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit**

Absil, Th., *Annotationes de esse.* Harlemi, Gottmer, o.J. 1943/46. 3 Bde. Gr.-8°, 427, 432, 178 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Altmann, Odilo, OFM, *Schule des Opfers.* Besinnung und Rat zur täglichen heiligen Messe. München, Ars Sacra, 1958. Kl.-8°, 160 S. – Ln. DM 8,50.

Anima. Vierteljahresschrift für praktische Seelsorge. XIII. Jahrgang, Heft 1, 1958, Olten, Otto Walter. Gr.-8°, 97 S. – Einzelheft DM 4,—; im Abonnement DM 3,75.

*Archivum Bibliographicum Carmelitanum.* Romae, Ephemerides Carmeliticae, 1957. Gr.-8°, 323 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Balla, Emil, *Die Botschaft der Propheten.* Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1958. 8°, VII und 484 S. – Brosch. DM 15,50; Ln. DM 19,80.

Bopp, Linus, *Heilerziehung aus dem Glauben.* Zugleich eine theologische Einführung in die Pädagogik überhaupt. Freiburg, Herder, 1958. 8°, 148 S. – Kart. DM 8,20.

Delekat, Friedrich, *Über den Begriff der Säkularisation.* Heidelberg, Quelle & Meyer, 1958. Kl.-8°, 73 S. – Kart. DM 4,80.

Fichter, Joseph H., SJ, *Soziologie der Pfarrgruppen.* Untersuchung zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Willhelms-Universität Münster. Hrsg. von Joseph Höffner. Band 5.) Münster, Aschendorff, 1958. Gr.-8°, 178 S.– Kart. DM 9,80; Ln. DM 11,80.

*Franziskanische Studien.* Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule. Veröffentlicht im Namen der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen. Vierteljahrschrift. 39. Jahrgang, Heft 2/4 1957, Werl, Coelde. Gr.-8°, 515 S. – Kart. Jahresabonnementspreis DM 16,—.

Gebert, Gustav, *Werkbuch der Kanzelarbeit.* IV.Tl. Der Pfingstfestkreis. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1958. Gr.-8°, 384 S. – Kart. DM 17,—.

Herz, Martin, *Sacrum Commercium*. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache. (Münchener Theologische Studien. II: Systematische Abteilung, 15. Band.) München, Zink, 1958. Gr.-8°, XX und 328 S. – Brosch. DM 26,—.

Karrer, Otto, *Biblische Meditationen*. München, Ars Sacra, 1958. 11,5 : 19 cm, 286 S. – Ln. DM 11,80.

Körner, Johannes, *Eschatologie und Geschichte*. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns. (Theologische Forschung. XIII. Veröffentlichung) Hamburg-Bergstedt, Reich, 1957. Gr.-8°, 161 S. – Brosch. DM 10,—.

Kologriwow, Iwan, *Das andere Rußland*. Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit. München, Manz, 1958. Gr.-8°, 380 S. – Ln. DM 18,—.

Kraus, Franz Xaver, *Tagebücher*. Hrsg. von Dr. Hubert Schiel. Köln, Bachem, 1957. 8°, XX und 820 S. – Ln. DM 42,—.

Kremer, Jacob, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*. Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1,24b. (Bonner Biblische Beiträge, hrsg. von Friedrich Nötscher und Karl Th. Schäfer.) Bonn, Hanstein, 1956. Gr.-8°, 207 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Martinez, Fidel G., *Estudios Teologicos* en torno al objeto de la fe y a la evolucion del dogma. Oña (Burgos), Publicacion de la Sociedad Internacional Francisco Suarez, 1958. Gr.-8°, 119 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Newman, John Henry, *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens*. 2., ergänzte und verbesserte Auflage. Hrsg. von Matthias Laros und Werner Becker. Übersetzt von Maria Knoepfler. Mainz, Grünewald, o. J. 8°, XVII und 800 S. – Ln. DM 38,—.

Nygren, Anders, *Eros und Agape*. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. 2. Auflage. Aus dem Schwedischen übertragen von Irmgard Nygren. Gütersloh, Bertelsmann, 1954. Gr.-8°, 629 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Peil, Rudolf (Herausgeber), *Die wichtigsten Glaubensentscheidungen und Glaubensbekenntnisse der katholischen Kirche*. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Freiburg, Herder, 1958. Kl.-8°, 85 S. – Kart. DM 3,80.

Plachte, Kurt, *Das Sakrament des Altars*. Berlin, Lettner, 1955. 8°, 271 S. – Ln. DM 14,80.

Rouse, Ruth† und Neill, Stephan Charles, Geschichte der Ökumenischen Bewegung. 1517-1948. I. Teil. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. Gr.-8°, XIX und 556 S. – Ln. DM 15,80.

Schubert, Kurt, *Die Gemeinde vom Toten Meer*. Ihre Entstehung und ihre Lehren. München/Basel, Reinhardt, 1958. 8°, 144 S. – Kart. DM 5,50; Ln. DM 7,50.

Seibel, Wolfgang, SJ, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*. (Münchener Theologische Studien. II: Systematische Abteilung, 14. Band.) München, Zink, 1958. Gr.-8°, XIV und 206 S. – Brosch. DM 18,—.

Solowjew, Wladimir, *Una Sancta*. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. I. Bd. Hrsg. von Wladimir Szylkarski. Freiburg, Wewel, 1957. Gr.-8°, 513 S. – Ln. DM 36,—.

Wegenaer, Polykarpus, *Heilsgegenwart*. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten, unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Heft 33.) Münster, Aschendorff, 1958. Gr.-8°, XVI und 128 S. – Kart. DM 9,80.

Wright, G. Ernest, *Biblische Archäologie*. Berechtigte Übersetzung aus dem Amerikanischen. Von Dr. Christine v. Mertens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958. 27,5 : 21,5 cm, 300 S., 220 Abbildungen und 6 Karten. – Ln. DM 36,—.

Ziegler, A.W., *Monachium*. Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns. München, Manz, 1958. Gr.-8°, 288 S. – Brosch. DM 12,—; Ln. DM 14,80.